ELISABETH ROUDINESCO

LACAN

ESBOZO DE UNA VIDA,
HISTORIA DE UN SISTEMA
DE PENSAMIENTO

fce

Élisabeth Roudinesco

LACAN

Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 1993
Primera edición en español (FCE, Argentina), 1994
Primera reimpresión (FCE, Colombia), 2000

Título original:
Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, historie d'un système de pensée

ISBN 2-213-03146-0 (edición original)

ISBN: 950-557-210-7 (Argentina)

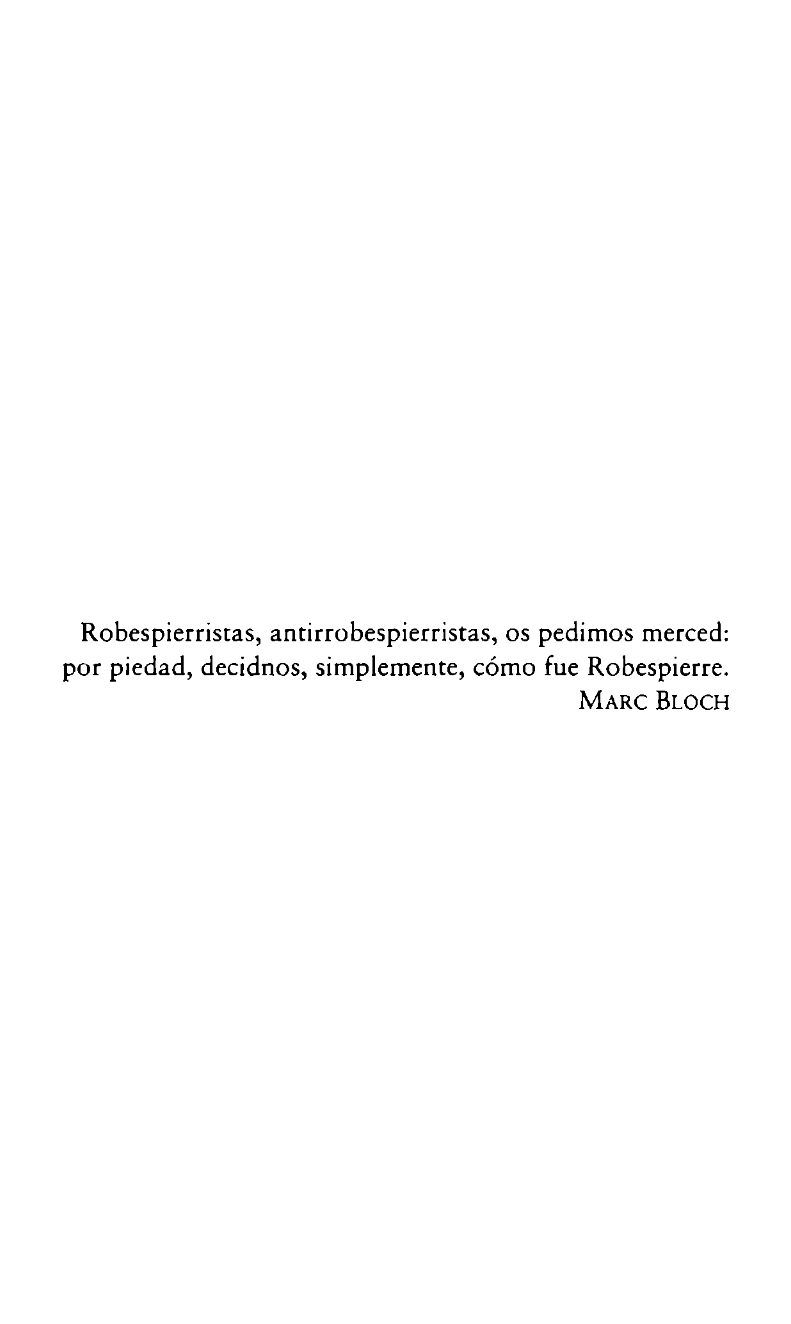
ISBN: 958-33-0073-2 (Colombia)

IMPRESO EN COLOMBIA.

A

Olivier Bétourné

que quiso este libro



Robespierristas, antirrobespierristas, os pedimos merced: por piedad, decidnos, simplemente, cómo fue Robespierre.

MARC BLOCH

Advertencia

Jacques Lacan trató de introducir la peste, la subversión y el desorden en el corazón de ese freudismo atemperado del que era contemporáneo: un freudismo que, después de haber sobrevivido al fascismo, había sabido adaptarse a la democracia hasta el punto de no reconocer ya la violencia de sus orígenes. La historia de Jacques Lacan es la historia de una pasión francesa, balzaciana. Es la historia de la juventud de Louis Lambert, de la madurez de Horace Bianchon, de la vejez de Balthazar Claës. Pero es también la historia de un pensamiento que, después del de Freud, quiso arrancar al hombre del universo de la religión, de lo oculto y del sueño, a riesgo de poner en escena la impotencia permanente de la razón, de la luz y de la verdad para efectuar ese arrancamiento.

Los dos volúmenes precedentes de la *Historia del psicoanálisis en Francia* cubrían cien años de historia freudiana: desde el encuentro entre Freud y Charcot en la Salpêtrière (1885) hasta la instauración de un freudismo a la francesa escindido entre un legitimismo internacionalista y un lacanismo plural y fragmentado (1985). Para este tercer volumen, que puede leerse independientemente de los otros dos, el telón de fondo sigue siendo el mismo, el método también. Es la historia ya exhumada de los conflictos, de las filiaciones, de las generaciones, de los conceptos, de los maestros, de los discípulos, de los grupos, de las curas y de la perpetua migración de este a oeste.

Cada vez que ha sido necesario, he indicado en nota o en el cuerpo del texto a qué acontecimiento ya relatado me refería. A veces, he optado por escribir una segunda vez la misma historia, porque nuevas fuentes le conferían otra perspectiva, otra iluminación. Lo que ha cambiado es el modo de narración: el presente para los volúmenes precedentes, el pasado para éste.

Si he efectuado una vuelta atrás, no es para reconstruir la biografía de un maestro, que fuese reconocido como el creador de una doctrina donde viniera a reflejarse el ímpetu de una subjetividad, sino para acotar cómo, a través de la historia intelectual de una época, un hombre quiso, con plena conciencia, ser el fundador de un sistema de pensamiento cuya particularidad consistió en considerar que el mundo moderno de después de Auschwitz había reprimido, recubierto y quebrantado la esencia de la revolución freudiana.

Agradecimientos

Un gran agradecimiento a Sibylle Lacan, que ha estado presente a lo largo de toda la elaboración de este libro y ha puesto a mi disposición sus recuerdos y sus archivos personales.

Doy las gracias igualmente a Marc-François Lacan, que me ha ayudado desde hace diez años a través de un diálogo constante y una larga relación epistolar.

Un gran agradecimiento también para Thibaut Lacan por su presencia amistosa, su sostén y sus múltiples testimonios.

Finalmente, doy las gracias a Cyril Roger-Lacan, Fabrice Roger-Lacan y Bruno Roger, así como a Madeleine Lacan-Houlon, por sus contribuciones a esta obra.

Doy las gracias igualmente a las personas siguientes, que permitieron la realización de este libro:

Georges Bernier y François Wahl, cuyos testimonios me han sido indispensables.

Angel de Frutos Salvador, que puso a mi disposición toda su erudición sobre las variantes de la obra escrita de Lacan.

El conjunto de los servicios de Éditions du Seuil que me abrieron, desde 1986, los archivos de la casa.

Jean Bollack, por sus interpretaciones del *logos* lacaniano.

Olivier Corpet y François Boddaert, que me abrieron el acceso a los archivos de Louis Althusser en el IMEC (Instituto Memoria de la Edición Contemporánea).

Catherine Dolto-Tolitch y Colette Percheminier, que me abrieron los archivos de Françoise Dolto.

Madeleine Chapsal, Olesia Sienkiewicz, Célia Bertin, Maria Antonietta Macciocchi, Catherine Millot, por sus contribuciones amistosas.

Didier Eribon, que me transmitió sus notas, sus investigaciones y numerosas fuentes.

Yann Moulier-Boutang, con quien tuve fructíferas conversaciones.

Didier Anzieu, Annie Anzieu, Christine Anzieu, que aceptaron hablar de la historia de Marguerite.

Renée Ey y Patrick Clervoy, por el acceso a los archivos de Henri Ey.

Peter Schöttler, por sus investigaciones sobre Lucien Febvre.

Henri Febvre, por su testimonio.

Michel Surya, por su ayuda a propósito de Georges Bataille.

Pamela Tytell, Michel Thomé, François Rouan y Jean-Michel Vappereau, que me permitieron redactar la parte final de este libro.

Madame Muriel Brouquet, por sus consejos y su presencia.

Dominique Auffret, que puso a mi disposición manuscritos de Alexandre Kojève.

Caterina Koltaï, por su participación constante en esta obra.

Céline Geoffroy, por su trabajo sobre mi manuscrito.

Michel-Edmond Richard, por sus talentos de genealogista.

Per Magnus Johansson, por sus observaciones pertinentes.

Élisabeth Badinter que leyó el manuscrito, Claude Durand que me acogió calurosamente en la casa Fayard, Jacques Sédat que corrigió las pruebas y me abrió su biblioteca y sus archivos.

He vuelto a utilizar para la presente obra los archivos, testimonios y documentos que se me habían confiado cuando la realización de los dos volúmenes de la *Historia del psicoanálisis en Francia*. En particular los de las personas siguientes:

Jenny Aubry (†).

Laurence Bataille (†).

Serge Leclaire, Wladimir Granoff, Jacques Derrida, Paul Ricœur, Jean Laplanche, René Major, Jean-Bertrand Pontalis, Robert Pujol, Daniel Widlöcher, Solange Faladé, Moustapha Safouan, Sylvia Lacan, Jacques-Alain Miller, Julien Rouart, Kostas Axelos, Georges Canguilhem, Xavier Audouard, Maud Mannoni.

Doy las gracias además a todos los que aportaron una ayuda o un testimonio:

Julien Green,

Claude Lévi-Strauss,

Louis Leprince-Ringuet,

de la Academia Francesa.

Abate Jean Milet, colegio Stanislas,

Henry Cohen y Peter Swales, Library of Congress, Washington,

Michaël Molnar, Freud-Museum de Londres.

Jean-Éric Green, Florence Bellaiche, Dominique Bonnet, Silvia Elena Tendlarz, Hélène Gratiot-Alphandéry, Jean Allouch, Sven Follin, Paul Sivadon, Jacques Postel, Geneviève Congy, Claude Dumézil, Léon Poliakov, Françoise Bernardi, Dominique Desanti, Jean-Toussaint Desanti, Stella Corbin, Christian Jambet, Jeffrey Mehlman, John Forrester, Henri F. Ellenberger (†), Michel Ellenberger, Muriel Drazien, Flavie Álvarez de Toledo, Nadia Papachristopoulos, nacida Pastré, Françoise Choay, René Gilson, Gabriel Boillat, Jean Jamin, Frédéric François, Zanie Campan, Baber Johansen, Pierre Rey, Françoise Giroud, Robert Georgin, Raffaella di Ambra, Françoise de Tarde-Bergeret, Renaud Barbaras, Deirdre Bair, Jean Schuster, Jean-Baptiste Boulanger, Paul Roazen, Irène Diamantis, Florence Delay, Madeleine Delay, Nadine Mespoulhes, Jean-Pierre Bourgeron, Claude Cherki, Anne-Lise Stern, Houda Aumont, Patrick Aumont, Thérèse Parisot, Jean Paris, François Leguil, Pierre Vidal-Naquet, Patrick Valas, Serge Doubrovsky, Maud Mannoni, Mario Cifali, Michel Coddens, Bertrand Ogilvie, Pierre Macherey, Michel Plon, Didier Cromphout, Marie-Magdeleine Chatel, Danièle Arnoux, Guy Le Gaufey, Erik Porge, Claude Halmos, Roberto Harari, Denis Hollier, Paul Henry, Jacques Le Rider, Roland Cahen, Michel Fraenkel, Julia Borossa, Jean Lacouture, Pierre Verret, Jean-Pie Lapierre, Daniel Bordigoni, Charles Reagan, Edmonde Charles-Roux, Pierre Morel, Jean Szpirko, Michel Roussan, Thierry Garnier, Alain Vanier, Phyllis Grosskurt, Jean-Pierre Salgas, Françoise Gadet, Jacqueline Pinon, Sandra Basch, André Haynal, Maurice de Gandillac.

Primera parte

Figuras de padres

I

Mercaderes de vinagre

EN EL CORAZÓN de la villa orleanesa, desde el reinado de los primeros Capetos, los secretos de fabricación eran tan bien guardados que hasta los expertos de fines del siglo XIX creían todavía en la leyenda negra de un vinagre confeccionado con ayuda de excrementos humanos. Así es como el muy serio Domachy contaba que unos empresarios habían imaginado transformar unas salas de vinos en lugares excusados donde unos obreros recibían la orden de ir a hacer sus necesidades. En unos días, el líquido quedaba convertido en un vinagre exquisito, que no conservaba la menor huella de la sustancia que había servido para su fermentación.

De padres a hijos, los fondistas, los salseros, los maestros vinagreros, los mostaceros habían hecho de todo para impugnar ese rumor: desacreditaba una tradición artesanal que se remontaba a la noche de los tiempos. Y para aceptar el reto, la gran cofradía invocaba a los gloriosos antepasados de una época heroica. Recordaba que Aníbal había abierto la ruta de los Alpes a sus elefantes gracias a gruesos chorros del precioso líquido esparcidos sobre la nieve, o también que Cristo había apagado su sed en el Gólgota posando los labios sobre una esponja embebida que le tendía un soldado ebrio. Tan antiguo como el viñedo, el vinagre era el vino de los pobres, de los mendigos y de los legionarios.

Durante mucho tiempo los toneleros y los viñadores cohabitaron con los fabricantes. Los unos reparaban los toneles en sus talleres, los otros abrigaban decenas de vasijas en sus bodegas. La corporación administraba los intercambios protegiendo a los artesanos del dominio de los empresarios. Esas tradiciones del Antiguo Régimen fueron barridas por la Revolución en provecho de una expansión del liberalismo económico.

En 1824, un empleado de la casa Greffier-Hazon, Charles-Prosper Dessaux, aprovechó el vasto movimiento de industrialización de los vinagreros para fundar su propia casa. A la edad de treinta y cuatro años, se convirtió pues en el principal competidor de su antiguo patrón. No obstante, más tarde, por mor de eficacia, los dos hombres decidieron asociarse. Y para sellar su unión económica, arreglaron una boda entre sus herederos. Así fue como a Charles-Laurent Dessaux, salido apenas de la infancia, se le rogó que desposara a la joven Marie-Thérèse Aimée Greffier-Vandais. Las dos empresas se fusionaron y la dirección del nuevo reino quedó confiada a la familia Dessaux. El padre y el hijo se entendieron a las mil maravillas y los negocios fueron florecientes.

Desde comienzos del siglo, los vinagreros de la región orleanesa habían adoptado los métodos de Chaptal que, siguiendo a Lavoisier, había descrito el proceso de acetificación. Gracias a esa elección, y a la calidad particular de los vinos blancos de las laderas del Loira, consiguieron para su producción un renombre universal. El famoso procedimiento orleanés, admirado por el mundo entero, consistía en hacer trabajar a la bacteria *mycoderma aceti*, responsable de la oxidación del alcohol en el vino.

A partir de 1821, la cofradía, que agrupaba al conjunto de las casas orleanesas, tomó la costumbre de celebrar la fiesta del vinagre el día de la Asunción. Entre Juana de Arco y la Virgen María, la buena vieja ciudad de las orillas del Loira exhibía orgullosamente su adhesión plena y entera a la fe católica. Sin embargo, ese fervor y esa unanimidad no impedían que las familias estuvieran desgarradas por querellas políticas. Cuando Charles-Prosper llegó a la edad de la jubilación, se sintió afligido de ver que sus dos hijos no llegarían a entenderse jamás. El mayor, Charles-Laurent, era bonapartista, y el segundo, Jules, tenía convicciones republicanas. Para la empresa, esa división era un desastre. A pesar de múltiples tentativas de conciliación, el padre fundador no pudo evitar que la dinastía se escindiera en dos ramas. En 1850, Jules creó una casa competidora, dejando a su hermano mayor la responsabilidad de ocuparse solitariamente de los negocios de Dessaux hijo. Éste dio

una acogida triunfal al golpe de Estado del príncipe Napoleón y se aficionó a las maneras de vivir del Segundo Imperio. Violento y perezoso, prefería la caza, el libertinaje y los placeres de la mesa a la administración de la empresa. Después de dieciséis años de un reino que estuvo a punto de llevarlo a la ruina, asoció a su primer hijo, Paul Dessaux, a la dirección de los negocios.

La hecatombe de los viñedos por la filoxera empezó en el momento en que los experimentos de Pasteur transformaban las técnicas de fabricación del vinagre. En ocasión de su célebre conferencia sobre la fermentación acética, el sabio aportó la prueba de la acción oxidante del micodermo, a la vez que abría el camino a las investigaciones sobre la manera de destruir, por un calentamiento rápido, los fermentos responsables de las numerosas enfermedades que trababan el proceso normal de acetificación.

Mientras los viñadores reconstituían penosamente sus plantaciones y los vinagreros se beneficiaban con los inventos de la ciencia pasteuriana, hizo su irrupción en el mercado un temible competidor: el vinagre de alcohol. Se produjo una lucha violenta y numerosas fábricas apegadas a la tradición del vinagre de vino tuvieron que cerrar sus puertas.

Fue en esa época cuando Ludovic Dessaux tomó la dirección de la ilustre casa, después de la muerte prematura de su hermano mayor. El hombre tenía genio: durante treinta años de una labor encarnizada, hizo de la vinagrería paterna una fábrica moderna. Instalados en el número 17 de la calle Tour-Neuve, los locales formaban una especie de islote que reunía en una inmensa superficie las construcciones de piedra oscura que servían para la fabricación y el almacenaje de los toneles del precioso "vino de *buffet*". El amo del lugar vivía con su familia entre los muros austeros de su empresa donde trabajaba noche y día una población obrera que alcanzará las ochenta personas en 1900.

Para luchar contra la competencia, Ludovic tuvo la hermosa idea de fabricar en sus propias cubas vinagre de alcohol. Así pudo a la vez sobrevivir y salvar la tradición: su vinagre de alcohol se utilizaba para la conservación de pepinillos y su vinagre de vino

para el consumo de mesa. A fin de hacer más eficaz la comercialización de sus productos, se hizo campeón de un nuevo modo de comunicación de masas: la publicidad. Gracias a una etiqueta que afirmaba que la casa Dessaux hijo había sido fundada en 1789, impuso su marca en todas las abarroterías de Francia y de Navarra, y después emprendió la conquista del mercado colonial. La puesta en circulación de la etiqueta tendía a acreditar la leyenda según la cual Charles-Prosper había fundado su casa el año de la Revolución. Ahora bien, había nacido en 1790. Se le investía pues, según una cronología cuando menos fantasiosa, de un papel que no había sido el suyo. ¿Se trataba tal vez, a raíz de la instauración de la República, de recordar que la empresa Dessaux hijo había nacido de la antigua casa Greffier-Hazon con la que después se había fusionado?

Consciente del peligro que representaban la formación del movimiento sindical y el progreso de las ideas socialistas, Ludovic Dessaux iba a adelantarse a él adoptando un programa de reformas preventivas. Gracias a los progresos de la mecanización, una decena de hombres podían hacer funcionar ellos solos día y noche la tonelería mecánica y producir cuatrocientos hectolitros de vinagre en veinticuatro horas. Los otros empleados, quince veces superiores en número, se ocupaban de las tareas de limpieza, de intendencia y de administración.

Para controlarlos y evitar que quedaran influidos por ese "mesianismo revolucionario" cuya expansión era temida desde la Comuna de París, Ludovic propuso un modelo de organización fundado en el paternalismo, el culto del orden moral y la obediencia a la religión. Así fue como en 1880 mandó promulgar un reglamento interno en trece puntos donde se exponían las virtudes cardinales juzgadas como indispensables para el buen funcionamiento de la firma: piedad, limpieza, puntualidad. Los empleados debían trabajar once horas al día y seis días por semana, recitar su oración cada mañana y no charlar nunca durante las horas de oficina. El consumo de vino, de alcohol y de tabaco estaba prohibido y la vestimenta sometida a una severa censura. Así, estaban pros-

critos los trajes fantasiosos, los colores vivos y las medias no zurcidas.[1] Monotonía, silencio, oscurantismo: tal era el universo de grisura y de hastío en que estaba sumida la casa Dessaux hijo al alba del siglo XX.

Marie Julie Dessaux, hermana mayor de Ludovic, conoció a Émile Lacan en 1865, a la edad de veintiún años. El hombre era originario de Château-Thierry, donde su familia se dedicaba al comercio de paños y de ultramarinos desde hacía varias generaciones. Amante de viajar, había sido reclutado por la firma para difundir y representar sus productos. Trabajador, ahorrativo y autoritario, comprendió muy pronto que al casarse con la hija de su patrón escogía no sólo la prosperidad, sino también la integración a una de las familias más honorables de la ciudad orleanesa. Para un hijo de tendero, semejante promoción no era desdeñable.

En cuanto a Ludovic, se sintió contento de saber que podría hacer participar a sus tres hijos, Paul, Charles y Marcel, en la dirección de los negocios, sin contrariar los proyectos de una hermana que, al quedar estrechamente ligada a los intereses familiares, tendría la preocupación de asociar un día a ellos a su progenitura. La boda se celebró pues el 15 de enero de 1866, y nació un niño nueve meses más tarde, al que se dio el nombre de René. (Morirá a la edad de veintiocho años.) Después de ese primer embarazo, Marie Julie trajo al mundo tres hijos más. Dos niñas y un niño: Marie, Eugénie y Alfred.

Nacido el 12 de abril de 1873, en la casa burguesa del número 17 de la calle Porte-Saint-Jean donde se había instalado la pareja, Charles Marie Alfred Lacan llevaba el nombre de pila de un tío paterno muerto prematuramente. Se le añadieron el del abuelo materno, que lo había recibido a su vez del fundador de la dinastía, y el de María, madre de Jesús y santa protectora del vinagre orleanés.

Antes del final del siglo, Ludovic había logrado crear factorías de intercambio en las colonias. Vendía pepinillos, mostazas, aguardientes y vinagres en las Antillas a la vez que importaba ron de la Martinica y cafés de Guadalupe. Así se había convertido en

un negociante en grande en el terreno de la industria alimenticia. En cuanto a Émile Lacan, sin dejar de seguir viajando y representando a la firma, había escogido salir de Orleans para instalarse en el corazón de París, en un edificio confortable construido en 1853 y situado en el número 95 del bulevar Beaumarchais.

En la planta baja, una *boutique* especializada en el registro de patentes simbolizaba a las mil maravillas el conformismo de ese barrio tranquilo donde vivían notarios, rentistas y representantes de comercio. Un poco más allá, en la esquina de la calle Saint-Claude, se podía ver la antigua residencia particular de Cagliostro, *alias* Joseph Balsamo, aventurero de triste fama.[2]

Hacia 1860 se alzaban en ese barrio, hasta el bulevar del crimen, una multitud de tablados donde retozaban los payasos, ejecutando sus números y rivalizando en muecas ante el pequeño mundo de los enanos, de los hombres-esqueleto, de los perros calculadores y de los ventrílocuos. Paul de Kock, novelista populista, había vivido a dos pasos de allí. Ídolo de las modistillas, reinaba en el bulevar, siempre envuelto en franela azul, con un impertinente en la mano y la cabeza tocada con un bonete de terciopelo. Después de la guerra y de la Comuna, el bulevar había cambiado de estilo. En nombre del orden público, la burguesía triunfante había aplastado al proletariado de las barriadas, esperando anonadar así sus sueños de igualdad. Había desalojado tablados y ventrílocuos para vivir en la holgura de una felicidad calculada, no dudando ni de su industria ni de su arte oficial.

A pesar de ser autoritario y de carácter fuerte, Émile Lacan estaba sometido a su esposa, y ésta obedecía de manera rígida todos los dogmas de la Iglesia católica. Así pues Alfred fue enviado en pensión al pequeño seminario de Notre-Dame-des-Champs. Saldrá de allí lleno de rencor para con sus padres, reprochándoles que le hubieran privado del calor de un hogar familiar.[3]

Apenas tuvo edad de trabajar, fue asociado a las actividades florecientes de la casa Dessaux. Muy pronto se reveló como un perfecto representante de los ideales de la firma. Tenía poco gusto por la cultura y se mostraba tan cuidadoso de sus propios ahorros

como de los intereses financieros de la vinagrería. Bigotudo y regordete, tenía los rasgos triviales de un pequeño comerciante de la *Belle Époque*, aplastado por la omnipotencia paterna.

Hacia 1898, conoció a Émilie Philippine Marie Baudry, cuyo padre había sido batidor de oro antes de convertirse en propietario rentista. La muchacha vivía en un edificio idéntico al de los Lacan, situado en el número 88 del bulevar Beaumarchais. Educada en un colegio religioso, había sufrido la influencia jansenista de su amiga de infancia, Cécile Gazier. Su padre, Charles Baudry, era un hombre amable y sin historia, y su madre, Marie-Anne Favier, una mujer ahogada en devoción. A la edad de veintitrés años, Émilie tenía el gusto de la austeridad. Siempre vestida de negro, era delgada, con ojos oscuros, y parecía habitada por un ideal cristiano que contrastaba con la simple religiosidad provinciana de la familia Dessaux.

Se casó con Alfred el 23 de junio de 1900. El matrimonio fue bendecido en la iglesia de Saint-Paul-Saint-Louis. Diez meses más tarde, el 13 de abril de 1901, a las dos y media de la tarde, trajo al mundo a su primer hijo, al que se le dieron los nombres de pila de Jacques, Marie, Émile. Fue presentado por su padre y sus dos abuelos al funcionario del registro civil de la alcaldía del Tercer distrito (*arrondissement*), y después bautizado en la iglesia Saint-Denis-du-Sacrement.

Apenas recuperada del parto, Émilie Baudry-Lacan quedó encinta de nuevo. En 1902, trajo al mundo un segundo hijo llamado Raymond, que sucumbió dos años después a una hepatitis. Pero en el mes de abril de 1903 se declaró otro embarazo y fue una hija nombrada Madeleine Marie Emmanuelle la que vio la luz el 25 de diciembre a la una y media de la mañana. El 27 por la mañana fue presentada por su padre al registro civil en presencia de dos testigos: una gerente de comercio del bulevar Sébastopol y el abuelo materno. Émilie tenía entonces veintisiete años. Esperará hasta el año 1908 para dar a luz a su cuarto hijo, Marc-Marie (que tomará más tarde el nombre de Marc-François), nacido el

25 de diciembre, diez minutos después de medianoche. Agotada por este último embarazo, fue presa de dolores abdominales que la obligaron a una operación. Tuvo que renunciar después a tener más hijos.

Desde el nacimiento de Jacques, había contratado a su servicio a una joven gobernanta llamada Pauline, que se apegó a los tres niños pero pronto dio señales de una neta preferencia por el pequeño "Marco". Jacques, al que llamaban "Jacquot", concibió celos por ello, aunque fuese el preferido de su madre. Muy pronto se mostró caprichoso y tiránico, reivindicando siempre su lugar de hijo mayor con peticiones incesantes de alimentos, de dinero y de regalos. Fue siempre muy paternal respecto de "Marco", como para suplir las deficiencias de Alfred.

En apariencia, los tres niños vivieron en un hogar unido por la piedad y los ritos religiosos. Pero en realidad ásperos conflictos venían a turbar las relaciones entre las dos familias que vivían en el mismo edificio del bulevar Beaumarchais. Émilie no se entendía con su suegra, Marie Julie, a la que juzgaba demasiado autoritaria respecto de Alfred, y no soportaba a sus cuñadas, Marie y Eugénie, a las que reprochaba ser estiradas. Por eso, Alfred tuvo una desavenencia con su padre, que tomó entonces la jubilación y se volvió a vivir a Orleans. El hijo sucedió al padre en los negocios. En lugar de recorrer Francia, se quedó en la ciudad, convirtiéndose rápidamente en el agente general de la firma Dessaux para la capital. Afable y diplomático, supo mantener con la clientela excelentes relaciones y mostrarse fino conocedor de las reglas del comercio parisiense.[4]

De sus años de infancia en el seno de una familia normal y conformista, Jacques conservó un recuerdo aterrador. Educado en un clima de religiosidad asfixiante y de perpetuos conflictos domésticos, no paraba también él de pelearse con su abuelo al que despreciaba y del que hará públicamente un retrato de una violencia inaudita, un año después de la muerte de su padre: "De lo que se trata en 'Mi abuelo es mi abuelo' quiere decir esto: que aquel execrable pequeño burgués que era dicho tipo, ese horrible personaje

gracias al cual llegué prematuramente a esa función fundamental que es la de maldecir a Dios, ese personaje es el mismo que consta en el registro civil como estando demostrado por los lazos del matrimonio ser padre de mi padre, por cuanto es justamente del nacimiento de éste de lo que se trata en el acta en cuestión."[5] No perdonó a ese abuelo un ejercicio de la paternidad que había rebajado la función paterna: "Jacques", escribe Marc-François, "recibió el nombre de Émile a causa del abuelo paterno que, más que Alfred, desempeñó un papel importante en el descubrimiento del *nombre-del-padre.*" Y también: "Cuando Émile lo mandaba 'al rincón' para castigarlo, en lugar de educarlo paternalmente, si eso es un Padre, ¡yo lo maldigo! Sin embargo, su padre inmediato (Alfred) era amante y amado."[6]

Cuando Émile regresó a Orleans, Alfred se fue también del bulevar Beaumarchais para instalar a su familia en la calle del Montparnasse. Se había tomado la decisión de mandar a Jacques como externo al colegio Stanislas, donde eran admitidos los mejores retoños de las familias de la gran y la mediana burguesía católica. Semejante elección atestiguaba el estado de ánimo de los Lacan-Dessaux-Baudry unos años después de la separación de la Iglesia y el Estado: clericalismo y hostilidad a los valores de la República y del laicismo.

Durante mucho tiempo Alfred siguió distanciado de su padre y fue cerca de la familia de su mujer donde pasó sus mejores momentos de ocio antes de la Gran Guerra. En Jouy-en-Josas, alquiló una casa confortable a la que dieron el nombre de *Villa Marco* en honor del hijo pequeño. Émilie se reunía allí, en alegres días de campo, con su hermano Joseph, su hermana Marie y el esposo de ésta, Marcel Langlais, cuyos cuatro hijos, Roger, Anne-Marie, Jean y Robert, jugaban a menudo a los bolos con su tío Alfred. En cuanto a "Jacquot", estuvo encantado de ver a su padre comprar un hermoso automóvil. Apasionado ya por la velocidad, no vacilaba en tomar el volante para hacer como que conducía, o en sentarse muy ufano al lado de Gaston, el chofer contratado al servicio de Alfred.[7]

El gran renacimiento del colegio Stanislas había empezado inmediatamente después de las barricadas de 1848. El impacto de los motines populares incitó en efecto a la clase dominante, hasta hacía poco dada al anticlericalismo, a confiar la educación de sus hijos a escuelas confesionales. Durante los años que siguieron, el número de alumnos rebasó el millar. Hacia fines del siglo, los padres maristas, que dirigían el establecimiento, mandaron construir nuevos edificios donde instalaron anfiteatros, laboratorios y una sala de armas.

Se asentaron entonces sólidas tradiciones. Se fundó una Academia de ciencias y letras cuyos miembros llevaban en las ceremonias un cinturón verde bordado en oro, y se tomó la costumbre de celebrar el día de San Carlomagno con un banquete que reunía a las mejores clases. Ese día los alumnos más brillantes pronunciaban un discurso, filosófico o literario, delante de sus camaradas de promoción.

En julio de 1901, la ley sobre las asociaciones transformó la situación del colegio, obligando a la congregación de los maristas a solicitar una autorización de enseñanza, que no les fue concedida. Inmediatamente se lanzó una campaña de suscripción para esquivar la prohibición. Antiguos alumnos formaron una sociedad inmobiliaria encargada de comprar los muros, el mobiliario y la razón social del colegio, que se convirtió entonces en una escuela libre cuya enseñanza se confió al clero secular y a maestros laicos.[8]

Marc Sangnier, fundador de la revista *Le Sillon* (Surco) y padre de la democracia cristiana a la francesa, se movilizó y fue elegido primer presidente del nuevo consejo de administración. Fue así como uno de los establecimientos religiosos más conservadores de la plaza de París fue salvado por la intervención de un hijo espiritual de Lamennais que iba a ser condenado en 1910 por el Vaticano por haber intentado introducir el espíritu de las Luces en el corazón de un catolicismo reaccionario y bien pensante.[9]

En 1903, Sangnier dejó la presidencia del colegio mientras el abate Pautonnier pasaba a tomar en él sus funciones de director.

El reino de este hombre iba a durar diecisiete años y a dejar un recuerdo inolvidable en la memoria de los alumnos de la promoción del joven Lacan. Profesor agregado de matemáticas y más habituado a las ecuaciones que a la administración de un establecimiento, el abate se consagró sin reserva al pequeño mundo del que estaba encargado. Llamaba a cada uno por su nombre de pila, se preocupaba tanto de la salud de sus alumnos como de la marcha de sus estudios y seguía todavía su evolución después de su salida del colegio. No sólo sabía ayudar a los padres desfavorecidos recurriendo a su propia bolsa, sino que modificó el reglamento interno para permitir a los alumnos de origen modesto preparar las pruebas de la licenciatura de letras a la vez que eran celadores en primero superior. Entre los jóvenes que frecuentaban el establecimiento antes de la Primera Guerra Mundial, algunos iban a hacerse célebres. De 1908 a 1909, Charles de Gaulle pasó allí dos años, el tiempo necesario para preparar el concurso de entrada en la Escuela de Saint-Cyr, y Georges Guynemer, más joven que él, se hizo notar por sus extravagancias.[10]

En 1908 el abate Jean Calvet fue nombrado director de los estudios literarios en primero superior. En el gran seminario de Cahors había tenido por maestro a Fernand Dalbus, un profesor de moral que se había propuesto reconciliar a la Iglesia anglicana y la Iglesia ortodoxa. Calvet hablaba a la manera de Bossuet y hacía pensar en Confucio. Formado en la Sorbona por Gustave Lanson y Émile Faguet, se había hecho especialista del clasicismo francés. Bajo su reinado, la enseñanza de las letras estuvo perfectamente conforme con un espíritu clerical a la vez racionalista y ajado. Los autores del Gran Siglo eran los más privilegiados: Pascal y Bossuet venían a la cabeza, seguidos por Racine, Malherbe y La Fontaine. Se descuidaba el siglo XVIII, por los mismos motivos que las obras de Ernest Renan. En cuanto a la poesía moderna, estaba representada por Sully Prudhomme y Edmond Rostand, en detrimento de Baudelaire, calificado de "poeta mórbido", y de Mallarmé, del que ni siquiera se hablaba. El abate Beaussart, censor del colegio, se mostraba siempre inquieto y listo a luchar contra las pretendi-

das seducciones de la literatura: "No dejéis que la duda, neurastenia de la inteligencia, os invada," decía a los alumnos que soñaban con convertirse en Rimbaud.[11]

En cuanto a la filosofía, se honraba a Descartes. En el corazón de esa vieja fortaleza cristiana, el joven Lacan recibió pues, durante su escolaridad, una cultura clásica, poco abierta al espíritu de las Luces, cerrada a la modernidad y vuelta a centrar en un cartesianismo cristiano que respondía a la divisa de los blasones de la casa: "Francés sin miedo, cristiano sin reproche". En su promoción quedaron reunidos Louis Leprince-Ringuet, futuro académico, Jacques Morane, futuro prefecto, Paul de Sèze, que escogerá la carrera médica, y Robert de Saint Jean, futuro escritor y amigo íntimo de Julien Green.

A partir de 1915, la guerra hizo irrupción en la vida monótona de la familia Lacan. Movilizado con el grado de sargento de caballería, Alfred fue destinado al servicio del abastecimiento alimenticio del ejército, mientras que Émilie lo sustituía en sus funciones de agente de la firma Dessaux.[12] En el patio del colegio Stanislas, transformado en hospital, fueron alojados soldados heridos de vuelta del frente. El espectáculo de sus miembros amputados y de sus miradas estupefactas despertó tal vez en el hijo de Alfred el deseo de una carrera médica. Sin embargo, en aquella época parecía preocupado sobre todo de su propia persona, encarnizándose en obtener en todas partes los primeros lugares: "Lacan intimidaba hasta a sus maestros", escribe Robert de Saint Jean. "Primero en todo. Bellos ojos, gravedad burlona. Marcaba, como quien no quiere la cosa, las distancias convenientes entre él y sus condiscípulos; durante el recreo, no se mezclaba nunca en nuestras persecuciones de indios. Una sola vez se vio, en disertación francesa, superado por un rival al que declaró con despego: 'Claro, has ganado, ¡escribes como Madame de Sévigné!' ".[13]

La arrogancia era el rasgo principal de ese adolescente que nunca había gustado de los juegos de la infancia, pero, contrariamente a lo que afirma Robert de Saint Jean, no le valió ni el primer puesto, siempre ganado por Jacques Morane, ni ningún

premio de excelencia. Lacan fue un alumno brillante, especialmente para los deberes de instrucción religiosa y las versiones latinas, pero en las otras materias tuvo que contentarse con algunos accésits. Sus notas en la clase de primero se escalonan entre 9 y 19 (sobre 20), con una media que culmina alrededor de 15. En cuanto a los comentarios de los profesores para el año 1916-1917, revelan que Jacques-Marie era más bien fantasioso, un poco vanidoso, a veces molesto y sobre todo incapaz de organizar su tiempo y de comportarse como los demás. Ausente a menudo por razones de salud, hacía también numerosas fugas y sufría de una especie de aburrimiento al que se mezclaban la languidez y la delectación morosa.[14]

Con su hermano pequeño se mostraba paternal. Lo protegía, jugaba a ser su mentor y le hacía recitar sus lecciones de latín: "Desde 1915, él tenía catorce años y yo siete, me ayudaba en mi estudio del latín. Vuelvo a ver sus letras con una grafía muy hermosa, hablándome de los casos así como de los modos de los verbos."[15] Hacia esa época descubrió la obra de Spinoza. En la pared de su cuarto suspendió un dibujo que representaba el plan de la *Ética,* con flechas de colores.[16] Este acto de subversión, en un mundo de pequeños comerciantes, tuvo el efecto de arrastrar al joven hacia una afirmación de su deseo, frente a un padre del que siempre pensó que no tenía más ambición que la de verle tomar el relevo para desarrollar el comercio de las mostazas.

Durante el año 1917-1918, Lacan tuvo la suerte de tener como profesor a un hombre excepcional, con el cual, más tarde, iba a anudar lazos de amistad. Nacido en 1881, Jean Baruzi enseñaba filosofía en el colegio Stanislas al mismo tiempo que redactaba su tesis de doctorado sobre la vida y la obra de San Juan de la Cruz.[17]

Los trabajos de ese pensador católico y racionalista, cercano a Étienne Gilson, Alexandre Koyré y Henry Corbin, se inscriben en una corriente del pensamiento francés nacida de la creación, en 1886, de la sección de ciencias religiosas de la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE). Dieciocho años después de la puesta en

marcha de la Cuarta sección, centrada en las ciencias filológicas e históricas, esa Quinta sección venía a tomar el lugar de las antiguas facultades de teología que ya no formaban parte de la universidad desde 1885. En el marco de la separación de la Iglesia y el Estado, se trataba de conservar las materias enseñadas antaño bajo la etiqueta de la teología. Las religiones debían ser pues objeto de un estudio científico, histórico y comparativo. Esa iniciativa fue atacada tanto por los católicos, que se negaban a separar la cuestión del estudio de los textos sagrados de la cuestión de la fe y del origen divino de los cultos, como por la izquierda anticlerical para la cual la religión seguía siendo una superstición que había que excluir de la universidad.[18] Ahora bien, los creadores de la sección se situaban en otro terreno. No daban ninguna batalla "por o contra el catolicismo", sino que juzgaban necesario estudiar los fenómenos religiosos con los instrumentos del saber positivo y según un espíritu crítico: "En realidad", escribe Koyré en 1931, "había —y sigue habiendo— entre los profesores de la sección lo mismo eruditos católicos que protestantes; librepensadores; judíos creyentes; e incluso gentes de Iglesia y rabinos."[19]

Era con esa concepción del estudio de las religiones con la que se relacionaban los trabajos de Jean Baruzi. Contra una tradición estrictamente laica y anticlerical, sostenía en efecto que "no comprende a un místico cristiano quien no trate de vivir con él en el mundo de la gracia;"[20] pero, frente a los teólogos, se negaba a adoptar como tal el dogma de la gracia.

Asociada a un descubrimiento precoz de Spinoza, la enseñanza de Baruzi tuvo por efecto operar, en el itinerario de Lacan, una especie de transición entre un catolicismo devoto —el del medio familiar— y un catolicismo erudito y aristocrático que pudiera servir de sustrato cultural o de instrumento crítico en la aprehensión del terreno religioso. A este respecto, Cécile Gazier, la amiga de infancia de Émilie Baudry, desempeñó también un papel importante. Lacan le tenía una viva admiración y ella lo inició en los trabajos que su padre, Augustin Gazier, había dedicado a la historia del jansenismo.[21]

A la edad de diecisiete años, Jacques tuvo por primera vez relaciones sexuales con una clienta de su padre, en ocasión de una boda donde su hermano era padrino de honor. En cuanto a éste, había manifestado desde su más tierna infancia el deseo de ser sacerdote, lo cual no le impidió enamorarse de una de sus primas y proyectar casarse con ella. En la adolescencia hizo la elección de una vida monástica que lo alejó definitivamente de la sexualidad y de la conyugalidad: "Mi madre es la única mujer que yo haya admirado de la A a la Z", dice. "Era una verdadera cristiana, cosa que no era mi padre. No desempeñó ningún papel en mi evolución hacia el sacerdocio y, sin embargo, se sintió muy dichosa de mi decisión, mientras que mi padre se mostró hostil a ella."[22]

Fue con Francis Goullin y Robert de Saint Jean como Lacan empezó a frecuentar la librería de Adrienne Monnier en el número 7 de la calle del Odéon. Con su rostro redondo y liso, su falda amplia y plisada, acogía a sus clientes en lecturas públicas donde se reunían escritores ya célebres: André Gide, Jules Romains, Paul Claudel. Lacan se interesaba también en el dadaísmo y descubrió pronto el espíritu nuevo y el primer surrealismo a través de la revista *Littérature*. Conoció a André Breton y a Philippe Soupault, y asistió maravillado a la primera lectura del *Ulises*, de James Joyce, en la librería Shakespeare and Co. En esa época, en el transcurso de una grave crisis melancólica, rechazó violentamente el universo familiar y los valores cristianos en los que había sido educado.[23] Hacia 1923, oyó hablar por primera vez de las teorías de Freud, pero fueron las ideas de Charles Maurras las que retuvieron su atención. Sin adherirse a los principios del antisemitismo, se encontró con el hombre en varias ocasiones y participó en reuniones de la Acción Francesa,[24] hallando allí un radicalismo y un culto de las elites que contribuyeron a alejarlo todavía más de su medio familiar, odiado sin descanso.

Alfred y Émilie empezaron a inquietarse por las actitudes de su hijo, que despreciaba sus orígenes, se vestía como un dandy y soñaba convertirse en Rastignac. Un día, Robert de Saint Jean se cruzó con él delante de la reja del parque Monceau y comprobó

que vacilaba todavía: "La medicina tal vez, pero ¿por qué no una carrera política?" Lacan pensaba en efecto seriamente en ser el secretario de un hombre de poder.[25]

El rechazo de la religión y el abandono de la fe se concretaron más aún cuando Lacan se puso a leer en alemán la obra de Nietzsche. En 1925 redactó un espléndido elogio del pensamiento del filósofo, destinado a ser pronunciado por su hermano en el banquete del día de San Carlomagno. El texto era una verdadera provocación frente a las autoridades del colegio Stanislas. Tachaba de nulidad la filosofía inglesa y ponía en valor la gran tradición alemana. Cuando el joven Marc-Marie terminó de leer el discurso preparado por su hermano, Beaussart se levantó, furioso, y pronunció estas palabras en forma de anatema: "¡Nietzsche estaba loco!"[26]

En 1926, mientras Lacan provocaba el escándalo en el seno de su familia a causa de su gusto por el libertinaje y de su adhesión a las tesis del Anticristo, Marc-Marie tomó la decisión definitiva de hacerse monje. El 13 de mayo fue arrebatado por la vocación leyendo la regla de San Benito. En un instante, escribió en un papel la palabra "*bénedictin*" (benedictino) y la visión de esas diez letras tuvo en él el efecto de una revelación. No obstante, por recomendación de su hermano, furioso con esa elección, prosiguió durante un año estudios de derecho. Después pasó seis meses en la Escuela de Saint-Cyr e hizo su servicio militar como oficial de reserva.

En el invierno de 1929, partió para la abadía de Hautecombe, monumento de otra edad plantado en el corazón del lago de Lamartine y cumbre de la orden de los benedictinos. En el andén de la estación, Jacques-Marie, trastornado, miraba alejarse toda la memoria de su infancia. Quería ser el protector de ese hermano menor y lo había intentado todo para evitar tal encierro. Se reprochaba pues no haber sabido convencer al joven de que emprendiera una carrera de inspector de finanzas. El 8 de septiembre de 1931, éste pronunció sus votos y sustituyó su segundo nombre de pila con el de François, en homenaje a San Francisco de Asís. Cuatro años más tarde, el 1° de mayo de 1935, se celebró la ordena-

ción en presencia de Jacques, que nunca más volvió a Hautecombe. Entretanto, Alfred y Émilie habían dejado el departamento de la calle del Montparnasse para irse a vivir a Boulogne, donde se habían mandado construir una casa burguesa, en el número 33 de la calle Gambetta.

En cuanto a Madeleine, se casó el 20 de enero con Jacques Houlon, un descendiente de la otra rama de la familia Lacan. Hombre de negocios, éste vivirá con su mujer largos años en Indochina. Los tres hijos de Alfred habrán roto pues, cada uno a su manera, los lazos que los unían a su familia: el primero por una ruptura intelectual, la segunda por una instalación de larga duración en un país lejano, el tercero por el sacerdocio. A fines del año 1928, Madeleine cayó enferma, víctima de la tuberculosis. Enviada al sanatorio, debía someterse a un neumotórax, cuando su hermano vino a visitarla. Furioso, impidió el tratamiento, afirmando que su hermana se curaría por sí misma. No se equivocaba.[27]

II

Perfiles de sala de guardia

EN EL MOMENTO en que Lacan emprendía la carrera médica, el interés en el freudismo tomaba un impulso considerable en todos los sectores del pensamiento francés. Dos modalidades de introducción del psicoanálisis en el suelo nacional cohabitaban de manera contradictoria. Por un lado, la vía médica, cuyos pioneros creaban en 1925 el grupo de L'Évolution Psychiatrique, y después, en 1926, la Société Psychanalytique de Paris.[1] Por otro, la vía intelectual, la de las vanguardias literarias y filosóficas, cuyas representaciones del descubrimiento vienés eran muy divergentes de un grupo a otro. En realidad, ninguna de las dos vías tomaba precedencia sobre la otra: los dos procesos de implantación se cruzaban y se contradecían, pero avanzaban con el mismo vigor.

En el campo de la medicina, las ideas freudianas se introducían en un terreno marcado por tres zonas del saber: la psiquiatría dinámica, nacida de la filosofía de las Luces y vuelta a pensar a principios del siglo XX por la escuela de Zurich,[2] la psicología elaborada por Pierre Janet, gran rival de Freud y antiguo alumno de Charcot, y finalmente la filosofía de Henri Bergson, cuyas nociones servían de tamiz al conjunto de la conceptualidad freudiana.[3] Estas tres zonas formaban una configuración dominada por un ideal de francesismo: se invocaba, en efecto, una hipotética superioridad de la *civilización* llamada latina y a menudo universalista, para oponerla a una pretendida *Kultur* germánica, inferior, bárbara o regionalista. Esa reivindicación de una superioridad francesa, que había tomado cuerpo con el pensamiento de Taine y luego se había ampliado con la germanofobia ligada a la Gran Guerra, chocaba frontalmente con la doctrina freudiana de la sexualidad

en la que se pensaba reconocer el doble designio de un pangermanismo y de un pansexualismo.

Paradoja de la historia, esa doctrina había nacido en la Salpêtrière, en 1885, del encuentro de Freud y Charcot, después se había constituido por etapas en Viena. En un primer momento, Charcot había utilizado la hipnosis para demostrar que la histeria era una enfermedad nerviosa y funcional sin relación con el órgano uterino. Había realizado además esa prueba de fuerza eliminando toda idea de etiología sexual y mostrando que la histeria aquejaba lo mismo a los hombres que a las mujeres. En un segundo momento, Freud había reintroducido esa etiología desplazándola del órgano uterino a la psique humana. Había teorizado después la existencia de la transferencia, que permitía el abandono de la hipnosis y la invención, en 1896, del psicoanálisis. Finalmente, había puesto en claro, en 1905, la organización de una sexualidad infantil. De donde la idea, para los adversarios del freudismo, de un "imperialismo del sexo" y el empleo, en consecuencia, del término "pansexualismo."[4]

Así pues, los primeros artesanos del movimiento psicoanalítico francés reivindicaban el principio de un freudismo del terruño, más adaptado a la psicología de Janet que a la doctrina vienesa y más sometido a ese ideal de latinidad que a una verdadera teoría del inconsciente. Sin embargo, como ninguna implantación toma nunca la vía franca de la verdad pura, no existía una buena asimilación, sino solamente falsos reconocimientos, tejidos de representaciones deformadas de la realidad. Por más que el psicoanálisis tuviera efectivamente unas miras terapéuticas válidas para toda comunidad y por más que el descubrimiento del inconsciente fuese de naturaleza universal, eso no impedía que cada país captase el psicoanálisis según condiciones específicas.

Por el lado de la vía intelectual fueron ciertos escritores y las revistas literarias los que desempeñaron en Francia un papel de contrapeso ideológico frente a la vía médica. De Romain Rolland a Pierre Jean Jouve, pasando por André Breton, de los surrealistas a la *Nouvelle Revue Française*, fue otra imagen del freudis-

mo la que se desplegó en el escenario parisiense.[5] En la misma medida en que el medio médico adoptó el chovinismo y se adhirió a una visión estrictamente terapéutica del psicoanálisis, así el medio literario aceptó la doctrina ampliada de la sexualidad, se negó a considerar el freudismo como una "cultura germánica" y defendió a menudo el carácter profano del psicoanálisis. Por ese lado, con todas las tendencias confundidas, se miró al sueño como la gran aventura del siglo, se intentó cambiar al hombre gracias a la omnipotencia del deseo, se inventó la utopía de un inconsciente por fin abierto a las libertades y se admiró, por encima de todo, la valentía con que un austero científico había osado ponerse a la escucha de las pulsiones más íntimas del ser, desafiando el conformismo burgués a riesgo del escándalo y de la soledad.

Fue en la Sociedad Neurológica, el 4 de noviembre de 1926, donde Jacques Lacan hizo su primera presentación de enfermo bajo la dirección del gran neurólogo Théophile Alajouanine, amigo de Édouard Pichon y miembro de la Acción Francesa. Se refería a un caso de fijación de la mirada por hipertonía, asociada a un síndrome extrapiramidal con perturbaciones seudobulbares. Se trataba de la historia trivial de un pobre diablo de sesenta y cinco años y hospitalizado en la Salpêtrière a consecuencia de malestares surgidos durante un paseo en bicicleta. El hombre tenía la mirada fija, un tic respiratorio y un surco nasogeniano más marcado a la izquierda que a la derecha. Cuando plegaba las piernas, se quedaba suspendido por encima de su asiento, después se dejaba caer como un solo bloque. La observación clínica hecha por Lacan era larga, minuciosa, estrictamente técnica y desprovista de afectos: la rutina ordinaria de la miseria hospitalaria.[6]

Cosa asombrosa, la presentación del caso tuvo lugar el día mismo en que se fundaba la Société Psychanalytique de Paris: diez miembros, Angelo Hesnard, René Laforgue, Marie Bonaparte, Eugénie Sokolnicka, René Allendy, Georges Parcheminey, Rudolph Loewenstein, Adrien Borel, Édouard Pichon, Henri Codet, a los

que vinieron a unirse los dos ginebrinos, Charles Odier y Raymond de Saussure.[7]

Así, el nombre de Lacan se inscribió por primera vez en la historia francesa del psicoanálisis en la fecha en que se creaba en ese país la primera asociación freudiana. Para unirse a esa honorable institución, la más duradera y la más poderosa hoy, a nuestro héroe, que tenía entonces la edad de un cuarto de siglo, le faltaba todavía recorrer un largo camino: necesitará ocho años para convertirse en miembro y cuatro años más para ser recibido en ella como titular. Entre tanto, cumplió un *cursus* clásico, pasando de la neurología a la psiquiatría. Entre 1927 y 1931, estudió la clínica de las enfermedades mentales y de la encefalia en el hospital Sainte-Anne, cumbre del universo de los asilos, después estuvo en la Enfermería Especial de la Prefectura de Policía, adonde se llevaba de urgencia a los sujetos "peligrosos". Pasó después dos años en el hospital Henri-Rouselle, el más avanzado sector de la investigación psiquiátrica, y obtuvo su diploma de médico legista. En agosto de 1930 fue a hacer una residencia de dos meses en la célebre clínica del Burghözli, adscrita a la cátedra de la universidad de Zurich, donde Auguste Forel, Carl Gustav Jung y Eugen Bleuler habían inventado, al comienzo del siglo, un nuevo abordamiento de la locura, fundado a la vez en una nosografía coherente y en una escucha de la palabra de los enfermos. En aquel lugar ya mítico de la psiquiatría dinámica, Lacan trabajó bajo la dirección de Hans Maïer, sucesor de Bleuler.

El año siguiente regresó como interno al hospital Sainte-Anne. En la sala de guardia frecuentó a los hombres de su generación: Henri Ey, Pierre Mâle, Pierre Mareschal, sus mejores camaradas, pero también a Henri Frédéric Ellenberger.[8]

Nacido en África del Sur en 1905, en una familia de misioneros protestantes, Ellenberger soñaba desde la infancia con hacerse historiador. Su padre lo obligó sin embargo a emprender estudios médicos y lo envió a Francia, a Estrasburgo y luego a París, donde conoció a Lacan durante su internado: "Guardé mis distancias respecto de él", dice. "Lo frecuentaba en la sala de guardia donde

alborotaba como los otros, aunque sus bromas eran de un nivel superior a las de los rompeplatos ordinarios. Sus chanzas eran aceradas y penosas. Cultivaba una especie de altivez aristocrática. Tenía un arte infalible para decir maldades que daban en el blanco, hasta en sus relaciones con los enfermos. Recuerdo esta apreciación: 'Cuenta con la estimación de su portero.' Dicho lo cual, Jacques Lacan era en privado un hombre encantador."

En todo caso, en la cafetería de la sala de guardia formaba parte, con algunos camaradas, de la aristocracia de los candidatos a la clínica. Tomaba sus comidas en la "mesa pequeña" animada por Henri Ey, donde se utilizaba el vocabulario elegante de la fenomenología, mirando con desprecio al viejo organicismo de Édouard Toulouse. La joven generación soñaba con la Revolución de Octubre, reivindicaba el surrealismo y aspiraba a ser absolutamente moderna: "Lacan utilizaba un lenguaje precioso", subraya Paul Sivadon, "y tenía tendencia a 'sadizar' a algunas víctimas designadas [...]. El azar quiso que Henri Ey me tomara como tesorero en varias de sus actividades [...]. Naturalmente había que recoger participaciones. El único al que nunca logré sacarle un centavo fue Lacan [...]. El enfermero de la sala de guardia, Colombe, abastecía a los internos de cigarrillos, mediante una ligera remuneración. Lacan estaba a menudo endeudado con él. Son pequeños ribetes que muestran bien el carácter 'anal' del personaje. Era excelente clínico, y eso desde el comienzo de su carrera."[9]

A pesar de la transformación de la nosología psiquiátrica, aportada por los trabajos de Freud y de Breuer, el asilo de los años treinta se parecía todavía a ese universo carcelario heredado del Gran Encierro. El uniforme era obligatorio para los enfermos, se abría el correo, los objetos personales quedaban confiscados. En cuanto a las mujeres, se las inscribía bajo su nombre de soltera y perdían así su identidad acostumbrada. Los agitados corrían el riesgo de la camisa de fuerza, temible bata de una humillación ordinaria, o el baño humillante, sombrío instrumento de sudores y vértigos.

Los chochos ofrecían un espectáculo lamentable en sus camas de paja de donde corría un canal de deyecciones. Para los "crónicos" seguía en vigor la "pera de angustia". Se la introducía entre los dientes, se la atornillaba hasta abrir las mandíbulas para proceder después a una alimentación forzada. Y para amedrentar a los que, por casualidad, hubieran querido encontrar placer en semejante tortura, se vertían en el embudo sólidos chorros de aceite de ricino. Los menos locos trabajaban en las cocinas o en la lavandería, mondando las verduras a un ritmo extraño, o empujando sus grandes carretillas a la manera de los presos de las galeras. Cuando estaban destinados al servicio de los internos, se volvían sus compañeros de sala de guardia y los servían como estrafalarios saltimbanquis.[10]

Si el conformismo burgués de la sociedad vienesa de fines del siglo XIX se expresaba a las mil maravillas en las páginas de los *Estudios sobre la histeria*[11] de Freud y Breuer, la locura de las clases laboriosas de los años treinta se traslucía del mismo modo en todos los casos publicados por la joven generación psiquiátrica: psicosis alucinatoria crónica, enfermedad de Parkinson, síndrome de automatismo mental, heredosífilis, tales eran las palabras empleadas para designar esa triste humanidad sufriente con la que se rozó el joven Lacan en el hospital Sainte-Anne. Hasta 1932, fue con sus camaradas o sus maestros como redactó sus historias de enfermos: Adolphe Courtois para la psiquiatría biológica, Georges Heuyer para la neuropsiquiatría infantil, Jean Lévy-Valensi para la clínica moderna.[12]

El caso más interesante de ese período fue aquel del que dio cuenta con su amigo Maurice Trénel a la Sociedad Neurológica, el 2 de noviembre de 1928: "Abasia en una traumatizada de guerra".[13] Se trataba de una bretona histérica cuya casa había sido destruida por un obús en junio de 1915. Con su andar burlesco y su aspecto de derviche guasón, se había convertido en un personaje pintoresco de los servicios hospitalarios parisienses. Cuando se habían derrumbado las paredes de su casa, no había logrado levantarse: su pierna estaba hundida en un suelo derruido. Sufría de

heridas superficiales en el cuero cabelludo, en la nariz y en la espalda. En el hospital Saint-Paul de Béthune había escuchado al mayor ordenarle que se mantuviera derecha, y desde ese día se proyectaba hacia adelante, se contoneaba y "fabricaba" polvo como los niños.* Más tarde había añadido una figura a su inverosímil zarabanda: el cruzamiento sucesivo de las piernas.

La historia de esa singular bretona fue el único caso de histeria al que Lacan asoció su nombre durante el período de su formación psiquiátrica. Se acordó muy bien de ello en 1933, en la exposición general de sus trabajos científicos, cuando anotó que esa modesta contribución al "problema de la histeria"[14] marcaba la transición hacia sus investigaciones recientes sobre la psiquiatría. En esa fecha consideraba pues que el relato de un caso "que no presenta ningún signo neurológico de organicidad" le había permitido pasar de la neurología a la psiquiatría. Y, con ello, miraba ese caso como si se tratara de una histeria en el sentido freudiano. En 1932 había comprendido los trabajos de Freud y había pues una contradicción entre la manera en que hablaba del caso retrospectivamente en 1933 y la manera en que la presentación de ese caso se había desarrollado en la realidad. Pues en 1928, los dos autores no hacían la menor alusión a la noción de histeria y utilizaban exclusivamente la terminología de Babinski. Empleaban el término *pitiatismo*, que remitía al desmantelamiento de la doctrina de Charcot efectuado por Babinski. La operación, como es sabido,[15] había permitido fundar la neurología moderna, pero había tenido como consecuencia volver a colocar la histeria bajo la especie de una simulación, curable por medio de la sugestión.

A partir de 1925, la terminología de Babinski empezaba sin embargo a caer en desuso en la medida en que la neurología, afirmándose como una verdadera ciencia, tenía menos necesidad del chivo expiatorio de la histeria para presentar sus pruebas. Parale-

* *fabriquer de la poussière*: expresión familiar que designa la manera en que los niños juegan en el jardín. [N. T.]

lamente, la traducción en 1928 del "Caso Dora" por Marie Bonaparte y Rudolph Loewenstein[16] volvía a dar vigor a una verdadera concepción de la histeria. Pero, como se ve en la exposición de Trénel y de Lacan, el pitiatismo tenía todavía una vida recalcitrante, en aquella fecha, en el discurso psiquiátrico. Y por lo demás, los pioneros del movimiento psicoanalítico francés, especialmente los psiquiatras, no se quedaban atrás, puesto que en 1925, en ocasión de la celebración del centenario del nacimiento de Charcot, Henri Codet y René Laforgue habían publicado en *Le Progrès Médical* un artículo titulado "L'influence de Charcot sur Freud", en el que no lograban decidirse entre las tres posiciones que dominaban el abordamiento clínico de la histeria en esa época: la psico-filosofía de Janet, la neurología de Babinski y la doctrina freudiana.[17]

En realidad, fueron los surrealistas, más que los psicoanalistas, los que reivindicaron la herencia de Charcot al rendir homenaje, en 1928, no al neurólogo de la Salpêtrière, sino a Augustine, su célebre paciente: "Nosotros los surrealistas insistimos en celebrar aquí el cincuentenario de la histeria, el más grande descubrimiento poético de fines del siglo XIX, y eso en el momento mismo en que el desmembramiento del concepto de la histeria parece cosa consumada [...]. Proponemos pues en 1928 una definición nueva de la histeria: la histeria es un estado mental más o menos irreductible que se caracteriza por la subversión de las relaciones que se establecen entre el sujeto y el mundo moral al que cree prácticamente pertenecer, fuera de todo sistema delirante. [...] La histeria no es un fenómeno patológico y puede desde todos los puntos de vista considerarse como un medio supremo de expresión."[18]

Lacan necesitará todavía dos años para tener en cuenta, en sus trabajos, el gesto surrealista, y después operar, a partir de allí, una síntesis entre el descubrimiento freudiano y el saber psiquiátrico.

III

Maestros en psiquiatría

DURANTE TODOS ESOS AÑOS de aprendizaje, tres maestros muy diferentes dejaron en Lacan una huella importante: Georges Dumas, Henri Claude, Gaëtan Gatian de Clérambault.

Titular de la cátedra de psicopatología de la Sorbona, amigo de Pierre Janet y de Charles Blondel, Georges Dumas era un temible adversario del psicoanálisis. No paraba de ponerlo en ridículo, burlándose de su pretendida jerga dogmática, de su concepción de la sexualidad, incluso de su germanidad. En el anfiteatro del hospital Sainte-Anne, donde se desarrollaba el domingo por la mañana su famosa presentación de enfermos, se agolpaban estudiantes de filosofía e internos de psiquiatría que no resistían al encanto de su palabra y de su estilo. Claude Lévi-Strauss hará de él un retrato inolvidable: "En un estrado, Dumas instalaba su cuerpo robusto, tallado a machete, coronado de una cabeza con abultamientos que se parecía a una gruesa raíz blanqueada y despojada por una permanencia en el fondo de los mares [...]. Sus cursos no enseñaban gran cosa; nunca preparaba uno, consciente como estaba del encanto físico que ejercían en sus oyentes el juego expresivo de sus labios deformados por un rictus móvil y sobre todo su voz, ronca y melodiosa: verdadera voz de sirena cuyas inflexiones extrañas no remitían únicamente a su Languedoc natal, sino, más todavía que a unas particularidades regionales, a unos modos muy arcaicos de la música del francés hablado, de tal modo que voz y rostro evocaban, en dos órdenes sensibles, un mismo estilo a la vez rústico e incisivo: el de esos humanistas del siglo XIV, médicos y filósofos cuya raza parecía, por el cuerpo y el espíritu, prolongar. La segunda hora y a veces la tercera estaban dedicadas a sus presentaciones de enfermos; se asistía entonces a extraordinarios núme-

ros entre el practicante ladino y unos sujetos arrastrados por años de asilo a todos los ejercicios de ese tipo; sabiendo muy bien lo que se esperaba de ellos, produciendo achaques a una seña o resistiendo justo lo suficiente al domador para darle la ocasión de un alarde. Sin dejarse engañar, el auditorio se dejaba fascinar de buena gana por esas demostraciones de virtuosismo."[1]

Gran rival de Georges Dumas, cuyo antifreudismo primario rechazaba, Henri Claude era el patrón incontrovertido de la clínica de las enfermedades mentales en el territorio de Sante-Anne. Nacido en 1865, había llegado a ser en 1905, en la Salpêtrière, el asistente de Fulgence Raymond, a su vez sucesor de Charcot. En 1922, la desaparición de Ernest Dupré le permitió ocupar la cátedra del hospital, donde se convirtió en el protector oficial de un psicoanálisis adaptado al "genio latino". Encargó entonces a René Laforgue de una consulta que agrupaba a Adrien Borel, Henri Codet, Angelo Hesnard y Eugénie Sokolnicka. Alrededor de Claude se concretizaron también los trabajos de la escuela dinámica y organicista francesa, de la que Henri Ey será heredero.[2]

Para favorecer su nueva orientación clínica, Claude se apoyó en la doctrina freudiana, deseando que tomara el camino de una imaginaria "latinidad": "El psicoanálisis", escribía, "no está todavía adaptado a la exploración de la mentalidad francesa. Ciertos procedimientos de investigación chocan con la delicadeza de los sentimientos íntimos, y ciertas generalizaciones de un simbolismo a ultranza, aplicables quizá entre los sujetos de otras razas, no me parecen aceptables en clínica latina."[3]

En este contexto, René Laforgue había escogido, contra Dumas, la protección de Claude, a reserva de aceptar el chovinismo. Pero, frente a Freud, que se mostraba intransigente, su posición era insostenible. El conflicto estalló en 1927, en el momento de la creación de la *Revue Française de Psychanalyse (RFP)* que habría de convertirse en el órgano de difusión de la SPP, afiliada a su vez a la International Psichoanalytical Association (IPA), fundada por Freud en 1910 y que agrupaba el conjunto de las sociedades psicoanalíticas nacidas del movimiento freudiano. Inicialmente, la re-

vista debía situarse bajo el alto patronazgo de Sigmund Freud. Pero, para no ofender al profesor Claude, "protector" del psicoanálisis, Laforgue le pidió que retirara su nombre.

Una tercera figura de maestro marcó el itinerario del joven Lacan. Ni hostil al psicoanálisis, cuyos descubrimientos ignoraba, ni comprometido en un combate en favor de la latinidad con el que nada tenía que hacer, Gaëtan Gatian de Clérambault fue sin duda el personaje más llameante y más paradójico de esta saga de los orígenes.

Misógino convencido, se negaba a admitir mujeres entre sus alumnos y se rodeaba de adeptos a los que exigía adoración y sumisión. Celoso del poder de Henri Claude, lo consideraba como un simple neurólogo y decía con desprecio: "Tenemos aquí a un señor que quiere hacerse un apellido con dos nombres de pila".

Unos treinta años antes que Lacan había llevado el uniforme de los alumnos del colegio Stanislas y cursado estudios de derecho, para escoger después la vía médica. Enrolado en el ejército de Marruecos, se apasionó entonces por el drapeado árabe, describiendo con minucia el arte de las mujeres orientales de anudar sus telas o de deslizarlas a lo largo del cuerpo. Así pasó los años de la Gran Guerra fabricando figurillas de madera envueltas en tejidos, que conservará durante toda su vida.[4]

A su regreso, Clérambault fue nombrado médico jefe de la Enfermería Especial de los alienados de la Prefectura de Policía, donde reinó con garbo hasta 1934, fecha de su suicidio. Formalista, esteta, adepto a una especie de videncia de la locura, construyó, durante los años veinte, el bellísimo edificio del *síndrome de automatismo mental*, en una época en que el grupo de Claude se orientaba hacia una dirección opuesta. En efecto, el dinamismo suponía la renuncia a la idea de que la psicosis en general pudiese ser de naturaleza constitutiva, es decir de sustrato hereditario. Ahora bien, tratando de dar una coherencia a la clasificación de las enfermedades mentales, Clérambault las definía a partir de un elemento común: el automatismo mental. Para él, el síndrome seguía siendo de origen orgánico y las perturbaciones se imponían al su-

jeto de manera exterior a él mismo y de manera brutal: como un "automatismo".

En ese sentido, su posición no estaba alejada de esa otra, estructural, de Freud. Sin embargo, rechazaba toda reforma en cuestiones de cura. A sus ojos, la misión del psiquiatra corría parejas con una doctrina del encierro y de la represión. Gran maestro de la Enfermería, no dejará de perfeccionar su mirada, sin la menor preocupación por el dolor del paciente, sin juzgarlo ni compadecerlo, sino con una voluntad feroz de arrancarle confesiones.

Con sus tres maestros de psiquiatría, Lacan adoptó una actitud muy diferente. Con Henri Claude, considerable burgués sin envergadura pero gran patrón cuya fama podía servirle, se condujo como un alumno sumiso. Halagó su narcisismo dándole siempre la razón desde las alturas de una superioridad burlona. Con Georges Dumas, se mostró muy respetuoso: admiraba su genio clínico e intentó sin cesar seducirlo. Finalmente, con Clérambault tuvo una relación conflictiva hecha de odio y de amor.[5]

La pasión de las telas, de las orlas y de los paños, la atracción hacia el cuerpo vestido de la mujer árabe iba acompañada en Clérambault de otra pasión: la de la erotomanía. Apoyándose en el síndrome de automatismo mental, separó las psicosis alucinatorias de los delirios pasionales y colocó entre éstos esa locura de amor casto llamada erotomanía, cuya fuente principal reside en un formidable orgullo sexual. La historia era siempre la misma y cien veces servía para ilustrar el destino melancólico de las heroínas de la literatura novelesca. He aquí el tema: el héroe se cree amado de aquella o de aquel al que desea castamente y que es, en general, un personaje célebre —actor, rey o académico—. Así, la señora Dupont está persuadida de que el príncipe de Gales le hace avances, la acosa, le da en todas partes citas a las que no acude. Le tiene rencor, lo acusa de engañarla y cruza el Canal de la Mancha para sorprenderlo en flagrante delito de traición. De regreso en París, agrede en la vía pública a un policía, que la lleva a la oficina del patrón de la Enfermería Especial para entregarla oficialmente.

En la descripción de Clérambault, la erotomanía aparecía como una representación de la realidad que no por ser loca era menos "lógica". A pesar de su conservadurismo doctrinal, Clérambault compartía con Freud y con los surrealistas la idea de que la locura era vecina de la verdad, la razón de la sinrazón, la coherencia del desarreglo.

El peso de la enseñanza de Clérambault se traslucía con evidencia en el primer texto doctrinal redactado por Lacan y publicado en julio de 1931 en la *Semaine des Hôpitaux de Paris.*[6] El título era prometedor: "Structures des psychoses paranoïaques", y el estilo perfectamente identificable: anunciaba ya el de la tesis de 1932.

Lacan empezaba por rendir homenaje a Emil Kraepelin, a Paul Sérieux y a Joseph Capgras, cuyos trabajos habían permitido aislar la paranoia.[7] Pero en seguida criticaba esa herencia para adelantar una noción de "estructura" en el sentido fenomenológico. Gracias a ella sería posible marcar una serie de discontinuidades: entre la psicología normal por un lado y la patología por otro, después entre los diferentes estados delirantes. Lacan eliminaba a continuación el punto de vista clínico y el punto de vista médico-legal, para dividir en tres tipos el terreno de las psicosis paranoicas: la constitución paranoica, el delirio de interpretación, los delirios pasionales.

Para la descripción del primer tipo, exponía sin criticarlas las tesis clásicas. Describía los cuatro temas alrededor de los cuales se ordena la constitución paranoica: sobreestimación patológica de uno mismo, desconfianza, falsedad del juicio, inadaptabilidad social. Añadía a esto el tema del "bovarismo", citando dos obras: una del filósofo Jules de Gaultier, la otra del psiquiatra Genil-Perrin.[8]

El término "bovarismo" había hecho su aparición filosófica en 1902 bajo la pluma nietzscheana de Jules de Gaultier. El autor describía bajo esta categoría todas las formas de la ilusión del yo y de la insatisfacción, desde la fantasía de ser otro hasta la creencia en el libre arbitrio. En el marco de la lucha llevada a cabo por los alienistas para arrancar a los locos criminales de manos de la jus-

ticia penal y de la guillotina, el término se utilizaba para connotar la irresponsabilidad del loco frente a su crimen. Y fue en 1925 cuando Genil-Perrin se apoderó de la terminología inventada por Gaultier para establecer un nexo entre paranoia y bovarismo. Instituyó un paso progresivo entre estado normal y estado mórbido, para mostrar que la constitución paranoica representaba el grado superior del bovarismo patológico.

Así como en 1928 Lacan miraba la histeria con los instrumentos teóricos de Babinski, así en 1931 reivindicaba, para describir la estructura paranoica, una doctrina conservadora con la que estará en completo desacuerdo un año más tarde. Bajo su pluma, el paranoico quedaba pues descrito como un "mal soldado", un alumno siempre castigado, un autodidacta admirado por los porteros o un pobre rebelde cuya voluntad de "liberación panteística" (*sic*) no era sino la expresión de un delirio: "Puede convertirse", escribía, "si la fortuna lo coloca en el curso recto de los acontecimientos, en un reformador de la sociedad, de la sensibilidad, un gran intelectual."[9]

En la última parte del artículo aparecía por primera vez, bajo la pluma de Lacan, una referencia al descubrimiento freudiano. Pero si el autor evocaba la teoría de los estadios, era para justificar inmediatamente la sacrosanta doctrina de las constituciones, y si hablaba de los "técnicos del inconsciente", era para demostrar bien pronto su impotencia, si no para explicar, al menos para curar la paranoia. En el umbral de los años treinta, Lacan no había hecho nada de la teoría freudiana. Y en el momento en que proclamaba, a través de la apología de Clérambault, un apego a una tesis que no tardará en desmantelar, se adhería a la doctrina de Claude y frecuentaba a los surrealistas que combatían la institución asilaria y veían en el lenguaje de la locura la expresión sublime de una poesía involuntaria. Situación incómoda: Lacan sabía que Clérambault era un hombre tiránico que exigía de los suyos una fidelidad sin menoscabo. Conocía su temor de ver su doctrina saqueada o imitada. Por eso, al citarlo, tuvo cuidado de anotar a pie de página: "Esta imagen está tomada de la enseñan-

za verbal de nuestro maestro, M. G. de Clérambault, a quien debemos tanto en materia y en método que necesitaríamos, para no arriesgarnos a ser plagiarios, rendirle homenaje en cada uno de nuestros términos."[10]

Molesto por la ambivalencia de ese homenaje exagerado, el patrón de la Enfermería Especial no tardó en desautorizar a su alumno. Después de la publicación del artículo, entró en una violenta ira e irrumpió en una reunión de la Sociedad Médico-Psicológica para tirarle a la cara a Lacan ejemplares dedicados de sus obras y acusarlo de plagio. He aquí el recuerdo que conserva Henri Ellenberger de ese acontecimiento: "Acusó a Lacan de plagio. Con una caradura increíble, Lacan devolvió la acusación contra Clérambault, afirmando que el viejo psiquiatra lo había plagiado. Ese asunto causó gran alboroto. Lacan tenía por lo demás un sentido notable de la publicidad."[11]

A la vez que hacía el elogio de Clérambault, Lacan proseguía su itinerario psiquiátrico bajo los auspicios de Claude. Fue con él y con Pierre Mignault con quienes presentó, el 21 de mayo de 1931, en la Sociedad Médico-Psicológica, dos casos de "locuras simultáneas". En la doctrina clásica había para este tipo de situación un delirio inductor y un delirio inducido. Este último desaparecía cuando quedaba alejado del precedente. Ahora bien, en ese caso, no existía ninguna inducción entre los delirios de cada participante. Se trataba de dos parejas madre-hija, en las que dominaba un delirio paranoico. El de Blanche, de cuarenta y cuatro años de edad, era fabuloso: "Sobre su propio cuerpo: ella es el cuadricéfalo de ojo verde. Lo que la puso en esa vía es que su sangre es perfumada. Su piel a altas temperaturas se metaliza y se endurece, es entonces de perlas y da nacimiento a las joyas. Sus partes genitales son únicas, pues hay un pistilo, es como una flor. Su cerebro es cuatro veces más fuerte que los otros, sus ovarios son los más resistentes. Es la única mujer del mundo que no necesita el aseo [...]. La enferma confiesa prácticas extrañas, hace un caldo con la sangre de su regla: 'bebo un poco todos los días, es un alimento fortificante.' Llegó al servicio con frascos herméticamente tapados

que contenían uno materiales fecales, el otro orina, y envueltos en telas extrañamente bordadas."[12]

Después de las *locuras simultáneas*, Lacan se interesó en las perturbaciones del lenguaje escrito presentando un caso más de paranoia femenina, en noviembre de 1931, en compañía de Lévy-Valensi y de Mignault.[13] Se trataba de una tal Marcelle, institutriz erotómana de treinta y cuatro años de edad, que se creía Juana de Arco y quería regenerar a Francia. Pensaba que sus escritos tenían un valor revolucionario: "Hago evolucionar la lengua", decía, "hay que sacudir todas esas viejas formas." Su delirio pasional se desplegaba contra uno de sus superiores jerárquicos, muerto el año precedente. Clérambault había enviado a Marcelle a Sante-Anne, cuando ella reclamaba al Estado veinte millones de francos de indemnización por privaciones e insatisfacciones sexuales e intelectuales. He aquí una muestra de sus "escritos inspirados":*

"París, 14 de mayo de 1931.

Señor Presidente de la República P. Doumer fuereando en los panes de dulce y los trovadulces,

Señor Presidente de la Republica invadida de celo,

Quisiera saberlo todo para hacerle el pero sonríe pues de pusilánime y de cañón de ensayo pero soy demasiado lento de adivinar. De las maldades que se hacen a los otros conviene adivinar que mis cinco ocas de Vals son gallinaduria y que usted es el melón de Santa Virgen y de perdón de ensayo. Pero hay que reducirlo todo a la nomenclatura de Auvernia pues sin lavarse las manos en agua de roca se hace meaduria en la cama seca y magdalena es sin tradar la puita de todos esos recién afeitados para estar de lo mejor de sus orajas en la voz es dulce y la tez fresca. Hubiera querido hablar mal del toñate sin hacer el prejudicio de vida plenaria y de sin gastos hace uno policía

* Es claro que un texto tal es rigurosamente intraducible. Lo más que el traductor puede hacer, para quienes no puedan seguirlo en francés, es producir una imitación bastante libre que dé una idea de la extrañeza del original. Es la que damos a continuación. [N. T.]

judicial. Pero hay que asombrar al mundo para ser el cargador maldito de barbanela y de sin cama se hace toñate."

Los autores se cuidaban de toda interpretación de los escritos de Marcelle y definían la estructura paranoica a partir de las perturbaciones semánticas, estilísticas y gramaticales. Se inspiraban menos en el modelo de la psiquiatría clásica que en la experiencia surrealista. A sus ojos, el síndrome del automatismo mental no correspondía aquí a una constitución, sino a un juego semejante a las creaciones poéticas de Breton, de Éluard, de Péret y de Desnos, en las que entraba una parte de automatismo y una parte de intencionalidad.[14]

Comparando este texto con el que se había publicado en la *Semaine des Hôpitaux de Paris*, se ve que Lacan tomaba simultáneamente partido por dos orientaciones antagonistas del saber psiquiátrico de su época. Por un lado, relacionaba una noción de "estructura paranoica" con una concepción constitucionalista de la psicosis, planteando una norma y una necesidad represiva; por otra, se adhería a la idea de que la locura pudiera emparentarse con un acto de creación lingüística, mitad nacida de "otro escenario", mitad intencional. De donde un curioso movimiento de columpio: de la enseñanza de Clérambault y de la lectura de los clásicos alemanes y franceses retenía la noción de estructura, a reserva de conservar todavía la de constitución, y del dinamismo tomaba un estudio del lenguaje de la locura que suponía el abandono del constitucionalismo.

Los presentadores del caso Marcelle citaban además los trabajos de Pfersdorff y de Guilhem Teulié sobre la esquizofrenia, de Head sobre la afasia y de Henri Delacroix sobre el lenguaje y el pensamiento. Durante el primer cuarto del siglo, estos otros autores habían estudiado todas las anomalías de palabra, de lenguaje y de lengua relacionadas con la existencia de las psicosis.[15] En 1913, Kraepelin introdujo el término *esquizafasia* para designar un estado esquizofrénico en el que la perturbación del lenguaje era el síntoma precursor. De donde la palabra *esquizografía* empleada

Segunda parte

LOCURAS FEMENINAS

I

Historia de Marguerite

EN ESE MOMENTO de su evolución, Lacan entró en conocimiento, a través del primer número de la revista *Le Surréalisme au Service de la Révolution*, publicado en julio de 1930, de un texto de Salvador Dalí que iba a permitirle a la vez romper con la doctrina de las constituciones y pasar a una nueva captación del lenguaje para el terreno de las psicosis. "El burro podrido" ["L'âne pourri"]:[1] tal era el título del artículo donde Dalí sostenía una tesis original sobre la paranoia. En esas fechas, el período del primer surrealismo había caducado y la publicación por André Breton del *Segundo manifiesto* anunciaba la búsqueda de un "punto del espíritu" que permitiera resolver la contradicción entre el sueño y la vida material. Lejos de la experiencia de los sueños artificiales y de la escritura automática, se trataba ahora de descubrir las nuevas tierras de la acción política. El sueño de cambiar al hombre debía tomar una forma concreta: inventar un modo creador de conocimiento de la realidad.[2]

En ese marco fue en el que Dalí puso al servicio del movimiento su famosa técnica de la paranoia crítica: "Fue por un proceso netamente paranoico", escribía, "como fue posible obtener una imagen doble: es decir, la representación de un objeto que, sin la menor modificación figurativa o anatómica, sea al mismo tiempo la representación de otro objeto absolutamente diferente, despojada a su vez de toda clase de deformación o anormalidad que pueda delatar algún arreglo."[3]

Para Dalí, la paranoia funcionaba como una alucinación, es decir, como una interpretación delirante de la realidad. En este sentido, era un fenómeno de tipo seudoalucinatorio, que servía para la aparición de imágenes dobles: la imagen de un caballo, por ejem-

plo, podía ser la imagen de una mujer y la existencia de esa imagen doble hacía caduca la concepción psiquiátrica de la paranoia como "error" de juicio y delirio "razonante". Dicho de otra manera, todo delirio es *ya* una interpretación de la realidad y toda paranoia una actividad creadora lógica.

En el momento en que Lacan leía la obra de Freud, encontraba en la posición daliniana el instrumento que faltaba a la teorización de su experiencia clínica en materia de paranoia.[4] Así pues, pidió una cita al pintor, que lo recibió en su cuarto de hotel, con un trozo de esparadrapo pegado en la punta de la nariz. Dalí esperaba una reacción de asombro por parte de su visitante, pero Lacan no se inmutó. Escuchó tranquilamente a su anfitrión exponerle su doctrina.[5]

Mientras tanto, traducía para la *Revue Française de Psychanalyse* (RFP) un texto de Freud publicado en 1922 y que tituló "De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité" ["De algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad"].[6] El tema se relacionaba con su búsqueda de una nueva concepción de la paranoia y formaba parte de un corpus freudiano en vías de traducción en la SPP.[7]

Aunque Lacan no sabía hablar alemán, tenía de esa lengua un excelente conocimiento teórico. La había aprendido en el colegio Stanislas. Su traducción era notable. Seguía de cerca la sintaxis de Freud, no desviaba su sentido y respetaba su forma. Mostraba también hasta qué punto el autor aceptaba la terminología en vigor en aquella época en el movimiento psicoanalítico francés. Como sus contemporáneos, traducía *Trieb* (pulsión) por *instinct* [instinto], *Trauer* (duelo) por *tristesse* [tristeza], y *Regung* (moción) por *tendance* [tendencia]. Se comprometió también ante la RFP a traducir un capítulo del libro de Otto Fenichel consagrado a las esquizofrenias.[8] Pero ese trabajo no salió nunca a la luz.

El año 1931 fue pues una época de gozne para él. Empezó a efectuar una síntesis, a partir de la paranoia, de tres zonas del saber: la clínica psiquiátrica, la doctrina freudiana y el segundo su-

rrealismo. Esta síntesis, que se apoyaba en un brillante conocimiento de la filosofía —Spinoza, Jaspers, Nietzsche, Husserl y Bergson especialmente—, iba a permitirle elaborar su tesis de medicina, que será su gran obra de juventud. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* [De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad] aparecerá en el invierno de 1932 y hará de su autor un jefe de escuela.

La historia del encuentro entre el hijo de Alfred y la mujer a la que llamará Aimée se inició el 18 de abril de 1931 a las 20:30 horas. Aquella tarde, Marguerite Pantaine, de treinta y ocho años de edad, sacó de su bolso un cuchillo de cocina e intentó asesinar a la actriz Huguette Duflos a su llegada al teatro Saint Georges, donde debía interpretar el papel principal de una comedia de Henri Jeanson cuyo estreno había tenido lugar tres días antes. Se trataba de una comedia burguesa titulada *Tout va bien* [Todo marcha bien], que ponía en escena a una señora, lloriqueante a más no poder, su amante, pobre pero despreocupado, y un rico financiero aburrido a muerte. Esa obra insípida quería significar que en la Francia de los años treinta, presa entonces de la crisis económica y del ascenso de las ligas de extrema derecha, todo marchaba a las mil maravillas en el mejor de los mundos.

En el pasillo de la entrada de artistas donde la esperaba su asesina, Huguette Duflos no perdió la sangre fría. Empuñando el cuchillo por la hoja, desvió el golpe y se hirió profundamente en el auricular de la mano derecha. Mientras tanto, Marguerite era atada y luego llevada a la comisaría. De allí fue enviada a la Enfermería Especial y a la cárcel de mujeres de Saint-Lazare, donde se hundió en el delirio durante veinte días. El 3 de junio de 1931 fue internada en la clínica del asilo Sainte-Anne gracias al informe de peritaje del doctor Truelle, que llegaba a la conclusión de un "delirio sistemático de persecución a base de interpretación con tendencias megalomaníacas y sustrato erotomaníaco".[9]

Al día siguiente del atentado, varios periódicos relataban la triste historia de Marguerite Pantaine, campesina tránsfuga de su clase que había perdido la cabeza a fuerza de leer novelas y de tratar

de publicar las suyas: "Es una auverniana obtusa, de rasgos duros", escribía el cronista del *Journal*, "con un cuello postizo grueso bajo el jersey que acentúa su aspecto masculino [...]. Trabaja en la oficina de cheques postales, en la central Louvre, y se gana bien la vida, 18 000 francos al año, nos ha dicho. Recibe a muy pocos amigos: dos profesoras con las que prepara exámenes y toca música. Estaba sin duda un poco extraña, pero no parecía creerse perseguida."[10]

Interrogado sobre el acto de la empleada de correos, Édouard Toulouse dio una opinión en el periódico *Le Temps*, utilizando, como era su costumbre, la vieja terminología de la herencia-degeneración: "En mi opinión", decía, "se trata de un caso muy claro de locura de persecución, que probablemente se manifestó antes con irregularidades de vida o con rarezas que debieron notar quienes la rodeaban inmediatamente. Por lo demás, todo criminal, a mi juicio, es más o menos tarado: su anomalía se manifiesta generalmente por extravagancias, por gestos o palabras extrañas que llaman la atención de los allegados o de los vecinos. No pienso a este propósito desdecirme de lo que digo cada día: el interés que tendrían tales enfermos en señalarnos su caso. La profilaxis criminal no sólo es posible: es fácil."[11]

En cuanto a Pierre Benoit, declaró haber conocido a Marguerite en circunstancias poco ordinarias: "La criminal me buscó en varias ocasiones en casa de mi editor [...] adonde iba regularmente con la esperanza de encontrarme. Pude incluso entreverla un día. Se trata ciertamente de una exaltada. La desdichada pretendía estar aludida en varias de mis obras cuyo tema me era aconsejado, según afirmaba sin cesar, por la señora Huguette Duflos. Tal vez los golpes asestados a la simpática actriz me estaban destinados."[12]

Había sido con la publicación de *Kœnigsmark* como Pierre Benoit, escritor de la derecha tradicional, se había dado a conocer en 1918. Fundando su método novelesco en la fabricación en serie de intrigas conformistas situadas en lugares exóticos o en provincias

francesas llamadas "atrasadas", retenía para cada libro una situación idéntica y un mismo número de páginas, y para cada heroína un nombre de pila que empezase por la letra A.

En 1919, había actualizado con *La Atlántida* el famoso mito platónico, situando la intriga de su novela en el marco del África colonial: quería mostrar que la búsqueda fantasmática de un ilusorio desierto no era sino la ilustración del drama del hombre moderno, incapaz de renunciar al demonio corruptor encarnado por *la mujer* fuera de sus casillas.[13] Así el virtuoso oficial del ejército colonial caía bajo el poder de una satánica oriental nombrada Antinea, verdadera "Atlántida" de un Occidente desesperado. Atrayendo a los viajeros perdidos a su palacio del Hoggar, la dama los rodeaba de maleficios y después los transformaba en momias. Tal era pues el escritor contra el que Marguerite Pantaine dirigía sus acusaciones.

En cuanto a Huguette Duflos, cuyo verdadero nombre era Hermance Hert, se parecía por su físico a esa Antinea. Nacida en Túnez en 1891, más tarde alumna del Conservatorio de París, era a la vez socia de la Comédie-Française y actriz célebre del cine mudo donde actuaba a las mil maravillas en el melodrama, dando la imagen de una mujer altiva, misteriosa, vulnerable y lagrimeante. Víctima de su celebridad, ocupaba las crónicas con procesos resonantes: uno contra la Comédie-Française, el otro contra su marido.

Durante toda la duración de su delirio, Marguerite siguió expresando su odio contra la comedianta. Pidió a los periodistas que rectificaran el juicio que hacían de ella, que podía estorbar su "futura carrera de literata".[14] Escribió también al gerente de su hotel y al príncipe de Gales para quejarse de las actrices y de los escritores que la perseguían. Después, cuando cesó el delirio, sollozó y tomó una actitud contraria: afirmó entonces que Huguette Duflos no le deseaba ningún mal y que nadie trataba de perseguirla. La actriz no presentó denuncia y todo el mundo dio pruebas de indulgencia para con la desdichada empleada de correos.

El 18 de junio de 1931, Jacques Lacan se encontró con ella por primera vez. Inmediatamente se interesó en el caso y redactó un certificado de quincena imitando el gran estilo de Clérambault: "Psicosis paranoica. Delirio reciente que desembocó en una tentativa de homicidio. Temas aparentemente resueltos después del acto. Estado oniroide. Interpretaciones significativas, extensivas y concéntricas, agrupadas alrededor de una idea prevalente: amenazas a su hijo. Sistema pasional: deber que cumplir para con este último. Impulsos polimórficos dictados por la angustia: gestiones ante un escritor, ante su futura víctima. Ejecución urgente de escritos. Envío de éstos a la corte de Inglaterra. Escritos panfletarios y bucólicos. Cafeinismo. Desviaciones de régimen, etc."[15]

A partir de ese día y durante un año, Jacques Lacan y Marguerite Pantaine ya no se separaron. Al término de una increíble encuesta, el brillante psiquiatra se apoderó del destino de aquella mujer para construir un "caso" en el cual proyectó no sólo su propia representación de la locura femenina, sino sus obsesiones familiares y fantasmáticas. Sustrajo a Marguerite sus textos, sus fotografías y toda la historia de su vida con una feroz avidez y sin restituirle nunca nada. En este sentido, hubo entre ellos una distorsión constante, una frialdad, una hostilidad que nada pudo colmar. Pues si Lacan sólo se interesaba en esa mujer para ilustrar su doctrina de la paranoia y redactar una obra teórica que iba a hacer de él el fundador de una nueva discursividad freudiana, ella rechazó incesantemente el papel que él quería hacerle desempeñar. Fue pues rebelde a su mirada y le reprochó toda su vida haber hecho de ella el objeto de un saber psiquiátrico cuyo carácter represivo ella rechazaba.[16]

La historia de esa aventura fuera de lo común puede contarse hoy gracias a los testimonios de que disponemos.

Una primera Marguerite Pantaine había visto la luz del día en Mauriac, en Cantal, el 19 de octubre de 1885. Era hija de Jean-Baptiste Pantaine y de Jeanne Anna Donnadieu, casados en Chavignac ocho meses antes. Después de esta Marguerite, Jeanne

había traído al mundo otras dos hijas: Élise en septiembre de 1887, a la que llamaban Eugénie o “Nène”, y Maria, once meses más tarde. En diciembre de 1890, un gran drama se había abatido sobre esa familia campesina: un domingo antes de misa, Marguerite ardió como una tea ante los ojos de su hermana menor. Se había puesto su lindo vestido de organdí y se había acercado demasiado al fuego de la chimenea. Inmediatamente después de este deceso, Jeanne había quedado de nuevo embarazada. El 12 de agosto de 1891 daba a luz un niño que nació muerto. Once meses más tarde, el 4 de julio de 1892, nacía la segunda Marguerite Pantaine, quinta de la fratría, esa misma a la que conoció Lacan treinta y nueve años más tarde: llevaba el nombre de pila de su hermana muerta. “No es casualidad”, escribirá su hijo, “que mi madre haya pasado su vida multiplicando los medios de escapar de las llamas del infierno... Eso se llama sufrir el destino, un destino trágico.”[17] Después de Marguerite, Jeanne Donnadieu tendrá tres hijos.

La infancia de Marguerite se desarrolló en un clima campestre, al ritmo de las estaciones, de los trabajos y los días. La vida rural favoreció en ella el gusto de la ensoñación y de la soledad. Jeanne Donnadieu, su madre, tenía fama de estar un poco loca. En sus relaciones con la comunidad aldeana, daba muestras de una gran vulnerabilidad. Sus inquietudes tenían tendencia a transformarse en sospechas. Bastaba, por ejemplo, que una vecina le hiciese creer en la muerte próxima de un animal enfermo para que se persuadiera de que ésta quería envenenar al animal. Tenía a menudo el sentimiento de ser espiada o perseguida, interpretando cada signo como una voluntad de hacer daño a su persona. Siendo su hija preferida, Marguerite conseguía numerosos privilegios y suscitaba la envidia de sus hermanas. Frente a su padre y a sus hermanos, adoptaba una actitud viril y refractaria para oponerse mejor a una autoridad que juzgaba tiránica.

Élise Pantaine, hermana de Marguerite, tomó la costumbre de asumir las tareas del hogar en lugar de su madre desfalleciente. Sin embargo, en 1901, a la edad de catorce años, salió del pueblo

para convertirse en empleada de su tío Guillaume, que tenía una tienda en la ciudad. En 1906 él la tomó por esposa.

Como conseguía brillantes éxitos escolares, Marguerite fue enviada por sus padres a la escuela primaria superior. Soñaban que llegara a ser institutriz. Pero, lejos de sus paisajes, experimentó una decepción y reprochó a sus profesoras laicas que descuidasen a sus alumnos. Aspiraba a la grandeza de una moral religiosa.

En 1910 se sumó al hogar de su hermana. Era entonces una muchacha alta de dieciocho años, de amplia estructura, voluntariosa, inteligente, sensible y hermosa. Acababa de interrumpir su escolaridad para entrar en la administración de correos, renunciando así a su carrera de institutriz. En la ciudad fue seducida pronto por un Don Juan local. "Esa aventura", escribe Lacan, "que lleva en ella los rasgos clásicos del entusiasmo y de los enceguecimientos propios de la inocencia, va a decidir su apego durante dos años."[18] A pesar de un traslado a un pueblecito perdido, Marguerite siguió amando a su seductor que se convirtió en el único objeto de sus pensamientos. Le envió una correspondencia secreta mientras ocultaba a sus compañeras su estado de ánimo. Esa pasión duró tres años, después el amor se convirtió en odio. El seductor fue mirado entonces como un triste individuo.

Trasladada a Melun donde se quedará hasta 1917, Marguerite sufrió una nueva pasión, femenina esta vez, hacia una empleada de correos: la señorita C. de N. "Intrigante refinada", según Lacan, esa joven descendía de una familia noble, obligada a rebajarse para sobrevivir. Consideraba con desprecio su oficio de empleada de correos y fungía de árbitro de las elegancias ante sus colegas.

Marguerite fue una presa viva para aquella mujer que la colmaba de relatos sacados directamente de un mundo imaginario bovariano. Fue por su boca como oyó hablar por primera vez de Huguette Duflos y de Sarah Bernhardt: la primera, según ella, había sido vecina de piso de una de las tías de la elegante empleada, la segunda se suponía que había conocido a la madre de ésta en un convento. Escuchando tales rumores, Marguerite aprendía a

despreciar el universo femenino de las empleadas de correos. Soñaba con tener acceso a un mundo superior poblado de ideas platónicas, de esencia viril y de aire novelesco. Cuando decidió bruscamente casarse con un colega de correos, su camarada la incitó a unos gastos suntuosos. Esa sugestión de larga duración prosiguió durante cuatro años consecutivos. Después, al capricho de un desplazamiento administrativo, la "intrigante refinada" desapareció de la vida de Marguerite. Las mujeres siguieron, sin embargo en relación epistolar.

René Anzieu era hijo de un panadero de Sète. Huérfano de padre y madre a la edad de doce años, había escalado rápidamente los peldaños de la administración de correos. Convertido en inspector, le gustaba circular en bicicleta y encontrar en todas partes la gran geografía de las comunicaciones: mapas del mundo de colores subidos, vías marítimas y ferroviarias. Deportivo y ponderado, pragmático y sencillo, ofrecía las garantías de un bello equilibrio moral: todo lo contrario de Marguerite. Cuando ésta decidió tomarlo por esposo, sintiendo que había llegado el momento en que la vida le ordenaba semejante elección, se enfrentó a las sabias objeciones que le opuso su familia: su lentitud innegable, su gusto extremo por la ensoñación, su propensión a la lectura, decían, la hacían inapta para el estado conyugal. A pesar de las advertencias, los novios siguieron adelante: se hicieron confesiones mutuas sobre su pasado y la boda se celebró el 30 de octubre de 1917.

A pesar de los esfuerzos de Marguerite por llevar a cabo los quehaceres del hogar, las desavenencias surgieron muy pronto. René tenía repugnancia por toda actitud especulativa y soportaba difícilmente que su esposa pasara el tiempo leyendo libros y aprendiendo lenguas extranjeras. Por su lado, ella le reprochaba su desinterés por todo lo que la incumbía. Utilizando las famosas confesiones, cada uno esgrimía contra el otro las armas de unos celos de proyección. La frigidez sexual de la mujer no arreglaba mucho la agresividad del marido, y la degradación se instaló pronto en el corazón de esa pareja mal aparejada. El comporta-

miento de Marguerite se hacía inquietante: se reía de manera intempestiva, caminaba de manera impulsiva y se lavaba las manos sin parar por miedo de estar maculada.

Hacia esa época murió Guillaume Pantaine a consecuencia de una herida de guerra. Élise quedó viuda sin ninguna esperanza de maternidad: cuatro años antes había sufrido una histeroctomía total. Desocupada, se refugió en Melun en el hogar de su hermana, donde se puso a dirigir los asuntos de la pareja, ocupando así el lugar que Marguerite hubiera debido tomar frente a René. Desposeída de un papel que no había sabido llenar, ésta se alejó aún más de su marido y perdió los medios de defenderse contra su propia patología. Aunque se sentía humillada por esa hermana intrusa que la abrumaba de reproches, se dejó dominar por ella como se había dejado por la intrigante empleada de correos. De donde una actitud ambivalente: tan pronto medía las cualidades de Élise según el rasero de su propia impotencia, como emprendía la lucha, en silencio, contra la opresión de la hermana. El resultado era desastroso.

En julio de 1921 quedó encinta; pero el "feliz" acontecimiento hizo surgir en su comportamiento una manía de persecución, acompañada de estados melancólicos: "Las conversaciones que llevan a cabo entre ellos sus colegas", escribe Lacan, "parecen entonces apuntar a ella, critican sus acciones de manera ofensiva, calumnian su conducta y le anuncian desdichas. En la calle, los que pasan murmuran contra ella y le dan señales de desprecio. Reconoce en los periódicos alusiones dirigidas contra ella."[19] La confusión se acentuó a medida que se desarrollaba el embarazo. A las persecuciones diurnas vinieron a sumarse agitaciones nocturnas. A veces, Marguerite soñaba con féretros; a veces, se levantaba para tirarle a René una plancha por la cabeza. Un día reventó a cuchilladas las ruedas de la bicicleta de un colega.

En marzo de 1922 dio a luz una criatura de sexo femenino, muerta desde su nacimiento, asfixiada por circularidad del cordón. Inmediatamente imputó ese accidente a sus enemigos. Y como su antigua colega, la "intrigante refinada", se manifestó a

través del teléfono para preguntar por ella, la hizo bruscamente responsable de su desdicha. Durante días y días se cerró sobre sí misma, se hundió en el mutismo y rompió con sus costumbres religiosas.

Encinta por segunda vez, pasó de nuevo por un estado depresivo, pero cuando la criatura llegó a término, en julio de 1923, dio muestras de un ardor apasionado hacia ella. Era un niño, al que se dio el nombre de Didier. Así como Marguerite había venido al mundo después de un niño nacido muerto, concebido a su vez para sustituir a una primera Marguerite, así el hijo de la heroína veía la luz después de una hermana desaparecida desde el nacimiento: "Esa hermana desaparecida", dirá él más tarde, "que había marcado el primer fracaso de los dos, siguió presente durante mucho tiempo en los pensamientos y las palabras de mis padres. Yo era el segundo, al que había que vigilar y cuidar tanto más para ponerlo a salvo del destino desdichado que se había abatido sobre la primera. Sufrí sus temores de la repetición. Era preciso a cualquier precio que yo sobreviviera para que mis progenitores estuvieran justificados. Pero mi sobrevivencia era a sus ojos aleatoria. La menor indigestión, la más pequeña corriente de aire me amenazaban. Eso me colocaba en una situación difícil, bastante particular. Tenía que sustituir a una muerta."[20]

Durante meses, Marguerite hizo de su hijo el único objeto de su pasión, negándose a que se le acercara o le diera de mamar cualquier otra persona hasta los catorce meses. Tan pronto lo atiborraba de alimentos demasiado ricos que el niño tenía que vomitar, como olvidaba la hora del biberón. Para evitarle todo contacto con el aire exterior, lo cubría con varias capas de ropas hasta tal punto que, en la edad adulta, tendrá la impresión de haber sido ahogado como el cogollo de una cebolla bajo numerosas capas. Frente a sus allegados, Marguerite se volvió peleadora e interpretativa, creyendo siempre ver amenazas. Un día acusó a unos automovilistas de haber pasado demasiado cerca del cochecito donde paseaba al niño, y otro día, olvidando su presencia, le dejó chupar la costra recogida por las ruedas de ese cochecito.

Fue entonces cuando Élise, que era la madrina de Didier, decidió tomarlo a su cargo, encontrando en esa función maternal una compensación de la imposible realización de su propio deseo de maternidad.

Desde entonces Marguerite se sintió extraña a su propio medio. Soñando con partir a América, consiguió que le hicieran un pasaporte bajo el nombre de Peyrols y dimitió de la administración de correos.[21] Pensaba buscar fortuna en tierras desconocidas y hacerse novelista. A pesar de las imprecaciones de Élise y de René, se negó a renunciar a sus extravagancias. Se tomó entonces la decisión de hacerla internar en una clínica en Épinay.

Desde el fondo de su encierro elevó una vigorosa protesta: "He acabado por divertirme de veras", escribía, "de ser siempre una eterna víctima, una eterna desconocida, ¡Virgen Santa, qué historia la mía! La conocéis, todo el mundo la conoce más o menos, se me denigra tanto, y como sé por vuestros libros que no os gusta la injusticia, os pido que hagáis algo por mí."[22]

Durante su internamiento, Marguerite perdió contacto con la realidad y se hundió en una actitud megalomaniática. Designada al principio como delirante, con un "fondo de debilidad mental, alucinaciones y delirio de persecución", fue liberada al cabo de seis meses a petición de su familia. Descansó entonces algún tiempo, volvió a tomar a su cargo a su hijo y visitó a la señorita C. de N. a fin de disculparse, en su fuero interno, de todo el mal que creía haberle hecho. Por supuesto, la intrigante ignoraba que había desempeñado para su colega el papel de una perseguidora. En agosto de 1925, Marguerite partió de Melun y abandonó a su familia. Había pedido una plaza en París para copar a aquellos que, según pensaba, querían destruir a su hijo.

Pronto se sumió en una extraña manera de vivir: por un lado, el universo cotidiano de las actividades de empleada de correos, en el que dominaba la adaptación a la realidad; por otro, una existencia imaginaria, tejida de sueños y de delirios. En la orilla izquierda del Sena, Marguerite trabajaba en el correo central de la calle del Louvre; en la orilla izquierda, vivía en la calle Saint-An-

dré-des-Arts, en el hotel de la Nouvelle France. Apenas salía de su oficina se convertía en una intelectual, tomaba lecciones particulares, frecuentaba las bibliotecas y se daba al café. A pesar de ese despliegue de energía, fracasará en diversos exámenes.

Fue en el transcurso de esa existencia, cimentada sobre una brecha, cuando se elaboró su delirio. Oyendo hablar un día de Huguette Duflos, Marguerite se acordó de su antigua conversación con la "intrigante refinada": "Yo había hablado mal de ella. Todos estaban de acuerdo en declararla naturalmente elegante y distinguida [...]. Yo había protestado diciendo que era una puta. Por eso debía guardarme rencor."[23]

Marguerite acabó por pensar que la actriz trataba de perseguirla. Y, como los periódicos parisienses daban gran publicidad a las pugnas de Huguette Duflos con la Comédie-Française, se indignó de la importancia que concedía la prensa a la gente de teatro. En dos ocasiones fue a contemplar la imagen de su futura víctima: primero en el teatro, donde ésta interpretaba el papel de la gran duquesa Aurora, en una versión de *Kœnigsmark* adaptada de la novela de Pierre Benoit, después en el cine, en la película de Léonce Perret. Se trataba de una tétrica historia de asesinato colocada en el decorado de un palacio gótico, sobre fondo de brocado, de artesonados y de corredores en trampantojo. El nombre del escritor se asociaba aquí al de la actriz.

Otras dos personalidades de la vida parisiense quedaron asimiladas por Marguerite a perseguidoras: Sarah Bernhardt y Colette. Las dos eran mujeres aduladas, reconocidas y que vivían en el lujo. Eran también la encarnación dolorosa de un ideal de libertad duramente conquistado. Ideal con el que Marguerite no cesaba de identificarse sin llegar por su parte al más pequeño logro concreto: ni social ni intelectual. La gran Sarah había muerto en 1823. Al lado de Zola, había sido apasionadamente dreyfusista y, en el escenario, mil veces sublime, como príncipe tuberculoso con el Aguilucho o como heroína melancólica con Théroigne de Méricourt. Colette estaba bien viva: en el apogeo de su carrera, había publicado *Le blé en herbe* [El trigo verde], por primera vez bajo

su firma. A los cincuenta y tres años provocaba el escándalo viviendo con un hombre dieciséis años menor que ella, tratante de perlas.

El delirio brotaba al azar de las lecturas. Bastaba con que Marguerite abriera un periódico para que viera aparecer "alusiones" a su vida privada. Una tétrica historia que había estallado en 1923 vino a alimentar todas sus fantasías de asesinatos y de venganzas. Philippe Daudet, hijo del escritor, se había disparado un tiro en la cabeza después de haber querido persuadir a sus amigos anarquistas de que cometieran un atentado contra su padre. Negando el suicidio de su hijo, el escritor había acusado a los anarquistas de haberlo asesinado. Transponiendo a su manera la polémica, Marguerite creía que la muerte de su hijo Didier estaba programada por agentes de la Gepeú.[24]

Desde el primer año de su estancia en París, Marguerite hizo todo lo posible por conseguir una entrevista con Pierre Benoit, llegando a presentarse muchas veces en la puerta de una librería que él frecuentaba. Cuando lo abordó para reprocharle que exhibiera a la luz del día su vida privada, él la tomó por una mujer misteriosa e impertinente. Vivamente picado, la llevó de paseo al Bosque de Bolonia para escucharla contar que se había reconocido en Alberte, la heroína de su último libro. Hay que decir que la literatura de ese académico parecía estar fabricada de cabo a rabo para alimentar la locura de esa lectora fuera de lo común. *Alberte* relataba la historia de una madre que había tomado a su yerno por amante, el cual había matado a su mujer durante un atentado. Después de diez años de una vida tormentosa, la madre indigna descubría el crimen y se entregaba a la justicia denunciando al asesino de su hija. En esa tétrica historia, Marguerite creía contemplar la génesis de su propio destino: "Yo era a la vez esa madre y esa hija", dirá a Lacan.[25]

En esta página del relato, ¿cómo no pensar en la historia de Marie-Félicité Lefevbre, comentada por Marie Bonaparte en el primer número de la RFP?[26] Lacan no olvidará mencionar el caso con admiración.

En agosto de 1923, Marie-Félicité disparaba con una pistola contra su nuera encinta de su hijo. Juzgada responsable de sus actos en el tribunal de Douai, donde la muchedumbre estuvo a punto de lincharla, fue condenada a muerte. En nombre del psicoanálisis, Marie Bonaparte intervino valerosamente para mostrar la significación delirante de ese crimen que ponía en acto, inconscientemente, un deseo de muerte que la asesina había tenido en otro tiempo respecto de su propia madre.

En el relato de Pierre Benoit, un marido criminal se acostaba con su suegra, y en el caso de la señora Lefevbre, una madre se convertía en criminal por odio a su propia madre y para impedir que su hijo trajera al mundo una nueva descendencia. Las dos historias ponían en escena a un trío infernal donde el lugar de las madres y de las hijas era intercambiable, donde la hija era siempre víctima, donde el hijo era ya sea un marido asesino, ya sea un esposo pasivo.

Marguerite no aludía a la historia de Marie-Félicité Lefevbre, que ocupaba la crónica durante aquellos años. La lectura de *Alberte*, el encuentro con Benoit, las maneras de vivir de Colette y los líos de Huguette Duflos con la justicia bastaban para alimentar su delirio. Daba al académico el nombre de Robespierre, personaje detestado, y despotricaba contra los periodistas, artistas y poetas, responsables a sus ojos del bolchevismo, de la guerra, de la miseria y de la corrupción. Contra ellos, se lanzaba a una cruzada para restaurar un ideal de fraternidad entre los pueblos, reclamando también la protección del príncipe de Gales, a quien enviaba poemas y cartas anónimas. Le suplicaba que desconfiara de las intrigas fomentadas contra él por los revolucionarios e "impresas en cursivas" en los periódicos. Tapizaba las paredes de su cuarto con recortes de periódicos que relataban la vida y los viajes del príncipe, objeto de su erotomanía.

Su antibolchevismo no le impidió asediar a un periodista comunista para lograr la publicación de artículos contra Colette, donde se expondrían públicamente sus reivindicaciones y sus agravios. Al mismo tiempo, presentó una demanda en la comisaría de su

barrio contra Pierre Benoit y contra la Librería Flammarion. Después, para consagrarse mejor a su carrera de literata, renunció a pasar las vacaciones con su familia. Creyéndose entonces investida de una misión, abordó al azar a transeúntes de la calle para contarles historias extravagantes. Muchas veces se encontró en cuartos de hoteles con individuos poco escrupulosos de los que después apenas lograba escapar.

En agosto de 1930, ocho meses antes del atentado, redactó una tras otra dos novelas y las mandó copiar a máquina. La primera, titulada *Le détracteur* [El detractor], estaba dedicada al príncipe de Gales y relataba un idilio campestre cuya cronología estaba calcada de la sucesión de las estaciones. Utilizando un vocabulario regionalista, Marguerite se dejaba llevar por sus desahogos rousseaunianos sobre los bienes del estado natural. La vida campesina quedaba idealizada en detrimento de la existencia urbana, origen de corrupción y de decadencia. El héroe, que llevaba el nombre de David, era un joven campesino cuya madre había encontrado la muerte después de haber tragado "agua turbia". Estaba enamorado de una tal Aimée, cuyo retrato era el siguiente: "Aimée trabaja como una verdadera granjera. Sabe *deshilar* la ropa vieja, *desarrugar* una montaña de ropa sucia después de la siega, conoce el mejor queso de la encella, no toma una gallina demasiado ocupada para matarla, mide las *almuerzas* de grano, hace gavillas de enramadas para los animales delicados en invierno, pone el pollo deshebrado para los niños, confecciona para ellos personajes de perlas, de cartón, de pastas, crujientes o hinchados, sirve una comida fina en las ocasiones solemnes, las truchas de torrente con crema, las castañas en la polla cebada y el caldo marinero."[27]

Durante el verano llegaban al pueblo una cortesana y un desconocido que sembraban la discordia en la familia de Aimée. La mujer iba "maquillada como un rosal de otoño con rosas demasiado encendidas para sus tallos negros y deshojados". Llevaba unos "zapatos para no andar", y era todo un "museo, una colección de modelos inéditos o excéntricos donde domina lo gro-

tesco". La pareja infernal propagaba pronto sus males por el pueblo a fuerza de susurros, de intrigas y de coaliciones. En el otoño la desdicha invadió el hogar de la muchacha. Sus hermanos y hermanas desfallecieron, su madre cayó enferma y los sarcasmos cayeron sobre ella. Se refugió entonces en el sueño. En la carretera, miraba pasar con envidia a una familia feliz: un marido orgulloso, una mujer con un niño que le sonríe colgado de sus pechos. Cuando llegó el invierno, los forasteros partieron. La novela terminaba con la muerte de Aimée y la desesperación de su madre.

Esta historia ponía en escena a los personajes significativos de la locura de Marguerite: una heroína en busca de amor que llevaba un nombre sacado directamente de los relatos de Pierre Benoit, una cortesana en la que se reconocía a la mujer célebre, condenada y adulada, un detractor que complotaba y una familia destruida por la pareja maldita.

La segunda novela, titulada *Sauf votre respect* [Con perdón de usted], estaba también dedicada al príncipe de Gales. Narraba la misma historia al revés. Esta vez, la heroína no se quedaba en el campo para morir allí víctima de los invasores de la ciudad. Tomaba su daga y su capa, se subía a su caballo y partía a la conquista de París y de la Academia. Asistía a modo de hurón al espectáculo de una civilización corrompida, después se topaba con el Filibustero, su principal perseguidor, apodado "Culo de madera el incorruptible". Era el dueño de la guillotina: "No bebe, no come, no tiene mujeres, ha matado a miles como un cobarde, la sangre corre desde la plaza del Trono hasta la Bastilla. Se ha necesitado a Bonaparte apuntando sus cañones contra París para detener la carnicería."[28] Después de haber recorrido las sombrías callejuelas de ese infierno urbano, poblado de comunistas y de guillotinadores, la heroína se lanzaba contra la República, los escritores y los saltimbanquis acusados de querer "matarla en efigie". Contra ellos hacía la apología de la monarquía, criticaba la religión y analizaba los milagros en términos de sugestión: "Los milagros no están en todos los cristianos", escribía, "pero es difícil explicaros

esa verdad evidente que reconoce la medicina; sin duda vais con tanta emoción ante vuestro ídolo, que os influye hasta el punto de haceros olvidar vuestros sufrimientos y de daros un vigor nuevo [...]. Sin duda os ha sucedido quedar curados de una migraña porque una amiga os cuenta una historia divertida, y si medís la extensión de las emociones por la dimensión del sentimiento, estáis ante un milagro..."[29] Al final del relato, la pequeña campesina regresaba al redil, hacia sus fuentes y sus dehesas, en medio de una familia idílica.

El 13 de septiembre de 1930, Marguerite depositó un manuscrito en la sede de la Librería Flammarion, después de haberlo firmado con su nombre de soltera. Dos meses más tarde, el comité de lectura dio una opinión desfavorable a la publicación de la obra. Cuando Marguerite se enteró de la noticia, exigió un encuentro con el secretario general de la editorial. Ocupado con otras tareas, éste pidió al director literario que recibiera a la autora. Marguerite enarboló entonces la carta del comité, reclamando que le revelaran el nombre del responsable. Como su interlocutor escurría el bulto, se abalanzó sobre él y estuvo a punto de estrangularlo al grito de "¡Banda de asesinos, banda de académicos!"[30]

Arrojada fuera con estruendo, no soportó que todas sus esperanzas quedasen pisoteadas. Durante el largo período de errancia que la llevará al gesto criminal de abril de 1931, sintió crecer en ella un violento deseo de desquite. Pidió a su casero que le prestase un revólver y, ante su negativa, solicitó un bastón para "asustar a esa gente" (los editores). Por última vez buscó la protección del príncipe de Gales enviándole sus dos novelas y unas cartas firmadas con su nombre.

Todos los días se dirigía a Melun para vigilar a su hijo, por temor de un atentado. En el mes de enero anunció a su hermana su intención de divorciarse. Acusó a su marido de golpearla y de pegar al niño. En marzo compró un cuchillo de caza en la fábrica de armas de Saint-Étienne, situada en la plaza Coquillière. El 17 de abril, el secretario privado del palacio de Buckingham le devolvió

sus cartas y sus novelas, acompañadas de la fórmula protocolaria. Recibirá todo eso en el fondo de su celda de la cárcel de mujeres: "*The Private Secretary is returning the typed manuscripts which Madame A. has been good enough to send, as it is contrary to Their Majesties' rule to accept presents from those with whom they are not personally acquainted.*"[31]

II

Elogio de la paranoia

EN EL HOSPITAL SAINTE-ANNE, durante un año, Lacan utilizó todos los medios de que disponía para construir un caso de paranoia de autocastigo, más cercano a sus preocupaciones doctrinales que al verdadero destino de Marguerite Pantaine. Esa mujer, que había errado su crimen, presentaba signos reales de paranoia y, a la vez, sin duda alguna, era perseguida, megalómana y mística. Nada prueba, sin embargo, que esa paranoia haya sido tan construida y organizada como afirma Lacan. Y, no obstante, será él quien acabará por imponer a la posteridad la historia de un caso que resultó más verdadero que el destino de una mujer atrapada en el anonimato de la psiquiatría de asilo y cuyo propio personaje quedará como letra muerta.

Frente a Marguerite, Lacan pasó fácilmente de la clínica psiquiátrica a la encuesta sociológica y de la investigación psicoanalítica al examen médico sin tratar nunca de escuchar otra verdad que la que confirmaba sus hipótesis. Disimuló la identidad de la paciente bajo el nombre de pila de Aimée [Amada], inspirándose así en la novela que ella no había logrado publicar; hizo de ella una empleada de los ferrocarriles y designó con iniciales a los personajes y los lugares que incumbían a su vida. Finalmente, modificó ciertos acontecimientos hasta el punto de que es difícil, aun hoy, hacer el reparto de las deformaciones intencionales y de los errores reales. Fue a su amigo Guillaume de Tarde, hijo del sociólogo, a quien pidió un peritaje grafológico de la escritura de la paciente. Éste observó el sentido artístico, la cultura, el infantilismo, la angustia, la agitación y la reivindicación. Ni un solo instante observó la presencia de una psicosis.[1]

Para definir la naturaleza del fenómeno paranoico, Lacan adelantaba cinco nociones: la personalidad, la psicogenia, el proceso, la discordancia, el paralelismo. Sin citar el nombre de Georges Politzer, se inspiraba en sus trabajos sobre la psicología concreta y especialmente en *La critique des fondements de la psychologie* [La crítica de los fundamentos de la psicología] publicada en 1928.[2] Pero era de Ramón Fernández de quien tomaba el término *personalidad*,[3] para hacerlo funcionar según tres ejes. El *desarrollo biográfico* traducía la manera en que el sujeto vivía su historia; la *concepción de sí* marcaba la manera en que llevaba a su conciencia las imágenes de sí mismo; la *tensión de las relaciones sociales* expresaba el valor representativo de que se sentía afectado respecto del prójimo.[4]

Por medio de esta definición, Lacan inauguraba, a la manera de Freud, un modo de pensamiento tópico, que volverá a encontrarse a todo lo largo de su trayecto intelectual. En 1932, el sujeto no era a sus ojos sino la suma de las representaciones conscientes e inconscientes puestas en obra dialécticamente en una relación con el prójimo y con la sociedad: un sujeto, en el sentido de la fenomenología psiquiátrica. En cuanto a la personalidad, estaba dotada de una organización específica que corregía el punto de vista fenomenológico. Refiriéndose al trabajo crítico de Henri Ey a propósito del automatismo mental, Lacan llamaba *psicogenia* a esta organización. El empleo de este término no era anodino. Si se prefería *psicogenia* a *psicogénesis*, es que la palabra se alejaba más del constitucionalismo: no remitía, en efecto, a ninguna organogénesis, no suponía ningún funcionamiento estático e integraba la idea del dinamismo.

Para que el síntoma fuese de naturaleza "psicogénica", eran necesarias tres condiciones: el *acontecimiento causal* debía determinarse en función de la historia del sujeto; el *síntoma* debía reflejar un estado de la historia psíquica de dicho sujeto; el *tratamiento* debía depender de una modificación de la situación vital de ese mismo sujeto. Sin rechazar la causalidad orgánica, Lacan subrayaba que ésta se colocaba fuera de las categorías de la psicogenia.

Así recusaba a la vez la tesis de Sérieux y de Capgras, según la cual habría un *núcleo* de la convicción delirante, la de Clérambault sobre el síndrome de automatismo mental, y la de Ernest Dupré sobre los cuatro signos cardinales de la construcción paranoica. En esa perspectiva, la etiología de la paranoia y de la psicosis en general correspondía a una historia concreta del sujeto en sus relaciones con el mundo, incluso cuando intervenía por otra parte una sintomatología de origen orgánico.

Este abordamiento se situaba en la línea de los trabajos de Eugène Minkowski, elogiosamente citado por Lacan. Miembro fundador del grupo L'Évolution psychiatrique,[5] éste había introducido en el saber psiquiátrico francés de la posguerra las concepciones fenomenológicas nacidas de las investigaciones de Edmund Husserl y de Ludwig Binswanger. Desde 1923, a propósito de un caso de melancolía, había recurrido a una doctrina totalizante de la enfermedad mental centrada en la historia existencial del sujeto en su relación con el tiempo, con el espacio y con el prójimo, poniendo en juego una noción de alteración de la relación del hombre con el mundo en la que la estructura no estaba asimilada a una construcción de tipo estático, sino a un dinamismo.

Lacan convocaba pues esta terminología para alejarse inmediatamente de ella y preferir la de Karl Jaspers, de quien tomaba la noción de *proceso*. La traducción de la *Psicopatología general* había causado gran revuelo en 1928. Paul Nizan y Jean-Paul Sartre, ambos alumnos de la Escuela Normal Superior de la calle de Ulm, habían participado en el perfeccionamiento del texto francés.[6]

En esa obra de primera importancia, publicada en Heidelberg en 1913, Jaspers construía una herramienta capaz de ordenar el pensamiento psiquiátrico a partir de una clínica diferencial de las psicosis. Para eso distinguía las *prácticas del sentido* y las *ciencias de la causa*. Las primeras pertenecían al terreno de la simple comprensión *(verstehen)*, las segundas correspondían al campo de lo explicable *(Erklärung)*. En el primer caso, un estado depen-

de de otro al que sucede: el amante se vuelve celoso por reacción, si ha sido engañado; un candidato es desdichado cuando fracasa en su examen y está por el contrario lleno de alegría si todo le sale bien. En el segundo, hay algo *incomprensible*. Y para comprender hay que recurrir a otra lógica que la de la evidencia reactiva. Las voces escuchadas por un alucinado, las persecuciones imaginadas por un paranoico pertenecen pues al terreno de lo explicable por encadenamiento causal. De donde la noción de *proceso*: ésta implica un cambio en la vida psíquica, escapa a la relación de comprensión si da cuenta de manera racional del sinsentido específico del delirio.[7]

Es fácil imaginar el beneficio que sacó Lacan de semejante noción en su construcción de una ciencia de la personalidad. Gracias a ella estaba capacitado para privilegiar una lógica formal de la causalidad en detrimento de una simple comprensión del sentido. Sin embargo, como observa François Leguil, proponía una "utilización sesgada" de la obra jasperiana.[8] Habiendo asimilado ya los grandes principios del descubrimiento freudiano, no necesitaba establecer una dicotomía entre lo comprensible y lo explicable. Sabía que uno y otro eran aliados. Por eso elaboraba una teoría de las "tres causas" que, sin ser estrictamente freudiana, estaba a la vez muy alejada de la óptica jasperiana. Transgredía, en todo caso, la cuestión de la dicotomía. Volveremos sobre esto.

Queda por saber entonces por qué Lacan movilizaba con tanta energía unos trabajos sobre los que pretendía apoyarse, en el mismo momento en que se alejaba de ellos para no conservar más que un esqueleto suyo.

De hecho, Lacan actuaba con Jaspers como con la mayoría de los autores en que se inspiraba. Cada préstamo conceptual, cada referencia a una noción, cada mirada sobre una doctrina le servían siempre para desplazarse a otro lugar, para jugar a la vez el papel de derribador de los valores antiguos, de heredero de una larga tradición de antepasados y de iniciador solitario de una ciencia nueva. Inasible fénix, movilizaba siempre el clasicismo

contra el modernismo, la subversión contra la genealogía, para metamorfosearse de inmediato en adversario de sus propias tesis, al capricho de un estilo barroco donde la dialéctica de la presencia y de la ausencia se encadenaba con la lógica del desplazamiento y del rodeo.

A este respecto, la fascinación experimentada ante Marguerite remitía también ella a un juego de escondite. Proveniente de un largo linaje de pañeros, de mercaderes de vinagre y de representantes de ultramarinos, Lacan se había negado a dedicarse a la tienda, soñando con la gloria y el poder intelectual. La voluntad de éxito fue pues en él el significante principal de un deseo bovariano de cambiar de identidad. Y Marguerite era, como un doble de él mismo: menos afortunada y más terrestre, era sin embargo originaria de la misma Francia profunda. Aspiraba al mismo éxito intelectual, a la misma celebridad. Y si, en 1931, Lacan fustigaba a los hombres paranoicos para mandarlos mejor al infierno de la sinrazón, daba un cambio un año más tarde ante el contacto de una mujer autodidacta y solitaria cuyo destino hubiera podido ser el suyo si, en lugar de tener acceso a una carrera médica, él hubiera caído en la errancia y el delirio. Sin duda era preciso que la paranoia fuera femenina para que el hijo de Alfred pudiese contemplar, en el espejo que le tendía Aimée, una imagen invertida de su propio universo familiar: un universo de normalidad donde reinaba sin embargo, bajo el emblema del amor cotidiano, la desmesura enmascarada de una locura de largo recorrido. Y será pensando a la vez en la pasión criminal de Aimée y en el encierro de su hermano como Lacan escribirá estas líneas:

"La sociedad moderna deja al individuo en un aislamiento moral cruel y muy particularmente sensible en esas funciones cuya situación intermediaria y ambigua puede ser por sí misma fuente de conflictos interiores permanentes. Otras personas han subrayado el importante contingente que aportan a la paranoia ésos a los que llaman, con un nombre injustamente peyorativo, los primarios: maestros e institutrices, gobernantas, mujeres dedicadas a empleos

intelectuales subalternos, autodidactas de todas las especies [...]. Por eso nos parece que ese tipo de sujeto debe encontrar el mayor provecho en una integración, conforme a sus capacidades personales, en una comunidad de naturaleza religiosa. Encontrará en ella una satisfacción, sometida a reglas, de sus tendencias autopunitivas. A falta de esa solución ideal, toda comunidad que tienda a satisfacer más o menos completamente las mismas condiciones: ejército, comunidades políticas y sociales, militantes, sociedades de beneficencia, de emulación moral, o sociedades de pensamiento, gozará de las mismas indicaciones. Se sabe por lo demás que las tendencias homosexuales reprimidas encuentran en esas expansiones sociales una satisfacción tanto más perfecta cuanto que está a la vez sublimada y más garantizada contra toda revelación consciente."[9]

La exposición del caso Aimée servía de pivote y de ilustración al conjunto doctrinal enunciado en la primera parte de la tesis. Al abordarlo, Lacan abandonaba el terreno de la psiquiatría por el del psicoanálisis. Desde ese momento era de Freud y de sus discípulos de quienes tomaba prestados algunos conceptos clínicos, y era a la filosofía a la que se refería para la armadura teórica de su desarrollo. Mostraba primero que la significación inconsciente del motivo paranoico aparecía en un mecanismo de delirio entre dos en el que la hermana mayor sustituía a la madre; después, que la paranoia de Marguerite surgía en el momento de la pérdida del primer hijo, y finalmente que la erotomanía estaba ligada a una homosexualidad.

Por un lado, Aimée se apegaba a las mujeres célebres porque éstas representaban su ideal del yo; por otra, se prendaba del príncipe de Gales a la vez para satisfacer su rechazo de las relaciones heterosexuales y para desconocer las pulsiones experimentadas hacia su propio sexo. Al herir a la actriz, hería pues a su propio ideal: "Pero el objeto al que hiere", escribe Lacan, "no tiene sino un valor de puro símbolo y no experimenta con su gesto ningún alivio. Sin embargo, con el mismo golpe que la hace culpable ante la ley, Aimée se ha golpeado a sí misma, y cuando lo comprende,

experimenta entonces la satisfacción del deseo cumplido: el deseo, ya inútil, se desvanece. La naturaleza de la curación demuestra, nos parece, la naturaleza de la enfermedad."[10] Si Aimée se hiere a sí misma y realiza así su castigo, es que transforma su reivindicación paranoica en una paranoia de *autocastigo*. Y Lacan hacía de este mecanismo un verdadero prototipo, hasta el punto de querer aumentar "con una entidad nueva la nosología ya tan gravosa de la psiquiatría".[11]

Aplicando este desarrollo a la historia de Marguerite, Lacan retomaba la teoría de las "tres causas". La *causa eficiente* de la psicosis de Aimée residía, a sus ojos, en el conflicto moral con la hermana. Determinaba la estructura y la permanencia del síntoma y se traducía por una fijación de la personalidad en el estadio del complejo fraterno. A lo cual se añadían la *causa ocasional* que aportaba una modificación en la organización del sujeto, y después la *causa específica,* que era la tendencia concreta y reactiva. En el caso de Aimée, se trataba de la pulsión autopunitiva. Con esta teoría de las tres causas, Lacan recusaba toda idea según la cual habría un origen único de la psicosis. Acentuaba por el contrario la noción de determinación múltiple.[12]

Si no hay una causa única, no hay tampoco una esencia de la enfermedad, puesto que la naturaleza de ésta queda demostrada por la naturaleza de la curación. Dicho de otra manera, la locura corresponde a una existencia y por lo tanto a un materialismo e incluso a un "materialismo histórico". Lacan privilegiaba así la historia de la personalidad: en este marco, la paranoia aparecía como un retoque de ésta, como una mutación del yo o también como un *hiato* entre una situación anterior y la eclosión del delirio. En cuanto a la paranoia de autocastigo, presentaba la particularidad de ser curable: en consecuencia, si esa forma de psicosis era susceptible de curación, ¿por qué no reactualizar la gran idea de la curabilidad de la locura y de su prevención, que había sido propuesta en vísperas de la Revolución Francesa por Philippe Piner y luego abandonada por sus herederos a medida que se consolidaba el asilo y la creencia en la organicidad?

Lacan no se aventuraba en ese terreno. Hostil a los enciclopedistas y al espíritu de las Luces, no alababa nunca los méritos del tratamiento moral. Pensaba que la locura estaba inscrita en el corazón del hombre según una red de causas múltiples, pero no creía en la idea según la cual habría en ella un resto de razón y, en ese resto, un progreso siempre posible de la una sobre la otra. En realidad, abordaba el continente de la locura a partir de la revolución freudiana y de la primacía del inconsciente. Y como esa revolución resolvía la cuestión contradictoria de la relación de la libertad con la enajenación —el hombre es libre pero no es el amo en su casa—, recusaba el conjunto de los prejuicios filosóficos que, a sus ojos, dominaban la historia de la medicina. Por eso rechazaba conjuntamente el *vitalismo*, que teorizaba un principio "vital" entre el cuerpo y el alma, y el *mecanicismo*, que reducía la vida a un juego de fuerzas en movimiento. Más allá de Piner, Asclepiades, Galeno y sobre todo Esquirol, de quien hacía el "padrastro" (mal padre) de la psiquiatría, Lacan invocaba a Hipócrates como verdadero iniciador de la observación psiquiátrica.[13]

Y, para dar la coz del asno a los psicólogos y a los organicistas de todas clases, no vacilaba en saltar por encima de veinticinco siglos y en tomarse por el heredero directo y legítimo del "dios" de la medicina: dios griego de preferencia. Pero, como era necesario de todos modos abandonar el Olimpo por la palestra del bajo mundo ordinario, preconizaba un tratamiento adaptado a la naturaleza de la enfermedad. Prudentemente, abandonaba pues la posición represiva que había adoptado cuando era todavía adepto de Clérambault, y hacía el elogio de la cura psicoanalítica, de la profilaxis y de la tolerancia. En una palabra, se unía a su pesar a la gran corriente del alienismo de las Luces y de la psiquiatría dinámica, representado en Francia por la escuela de Claude y por los fundadores del grupo de la EP y de la SPP.

Sin embargo, no se situaba en el mismo terreno epistemológico. Antes de él, la primera generación psiquiátrico-psicoanalítica francesa había introducido la doctrina vienesa en el marco de un saber

psiquiátrico nacido de la refundición de la teoría de la herencia-degeneración; había modificado pues ese saber por *integración* de ésta en aquél. Ahora bien, por primera vez en la historia del movimiento francés, Lacan invertía este proceso y hacía emerger un encuentro inédito entre el dinamismo y el freudismo: un encuentro del segundo tipo.[14] No sólo se negaba a integrar al psicoanálisis y a la psiquiatría, sino que mostraba la necesidad absoluta de dar prioridad al inconsciente freudiano en toda elaboración nosográfica brotada de la psiquiatría.

Además, no vacilaba en valorizar el pensamiento filosófico y psiquiátrico alemán en detrimento del francés. Se convertía pues en el vocero de los hombres de su generación para quienes el chovinismo de sus mayores y su reivindicación de una pretendida latinidad debían barrerse en provecho de una actitud verdaderamente científica. A través de esa doble perspectiva —primacía del inconsciente freudiano y antichovinismo—, Lacan se unía a las posiciones adoptadas por los surrealistas en su captación de la doctrina vienesa. Así era el primer pensador de la segunda generación psiquiátrico-psicoanalítica francesa que operaba una síntesis entre las dos grandes vías de penetración del freudismo en ese país.

No obstante, en el mismo momento en que se entregaba a ese vuelco inaugural que haría de él un maestro fundador, utilizaba una terminología freudiana conforme a la ortodoxia reinante: "El problema terapéutico de las psicosis", escribía, "nos parece hacer más necesario un *psicoanálisis del yo* que un psicoanálisis del inconsciente; es decir que es en un mejor estudio de las *resistencias* del sujeto y en una experiencia nueva de su *maniobra* donde deberá encontrar soluciones técnicas. No reprocharemos estas soluciones por su retraso a una técnica que está apenas en sus comienzos. Nuestra impotencia profunda para alguna otra psicoterapia dirigida no nos da ningún derecho a ello."[15]

Si Lacan otorgaba aquí semejante privilegio al análisis del yo y de las resistencias en detrimento de la exploración inconsciente, es que seguía siendo tributario, en esa época, de una representación

del freudismo centrada en cierta lectura de la segunda tópica. Dos interpretaciones de ésta eran posibles a partir de 1920: una apuntaba a reactualizar la primacía de la determinación inconsciente sobre el sujeto (el *ello* más "fuerte" que el *yo*), la otra tendía, por el contrario, a asignar al yo un lugar preponderante. Ahora bien, durante el período de entre guerras, esta segunda lectura se impuso en el interior de la IPA, en la medida en que facilitaba el establecimiento de reglas técnicas llamadas "estándar", necesarias para la formación de los psicoanalistas.[16] Y fue a través de ella como Lacan descubrió, si no la doctrina freudiana, por lo menos la práctica psicoanalítica.

Existía pues un desfase entre el avance teórico que efectuaba en el terreno del saber psiquiátrico y la terminología que empleaba para pensar ese avance. Todo sucedía en aquella fecha como si Lacan no lograra poner de acuerdo su refundición freudiana del campo de la psiquiatría con una lectura adecuada de la segunda tópica. Su entrada en análisis sobre el diván de Loewenstein, en junio de 1932, no era sin duda ajena a la existencia de semejante desfase.

Lo que es cierto es que Lacan experimentó un gran malestar por no haber podido practicar con Aimée una cura freudiana: "Observemos para terminar", escribía, "que si no se ha practicado el psicoanálisis en nuestra enferma, esta omisión, que no se debe a nuestra voluntad, delimita al mismo tiempo el alcance y el valor de nuestro trabajo."[17] Lacan había empezado a ocuparse de Marguerite en junio de 1931, o sea un año antes de su propia entrada en análisis. Que haya tenido la necesidad de dejar así constancia de esa omisión y de subrayar que no era responsable de ella muestra bien el lugar que ocupa la tesis en su itinerario: es *todavía* una obra de psiquiatría a la vez que es *ya* un texto psicoanalítico. Sabemos hoy, gracias al postfacio redactado por Didier Anzieu en el libro de Jean Allouch sobre la historia de Marguerite, que fue ella la que se negó a ser psicoanalizada por él: "Cuando la examinó", escribe Anzieu, "en el transcurso de una serie de conversaciones, Lacan no estaba to-

davía formado en psicoanálisis, no emprendió con su enferma un trabajo psicoterápico que mi madre por lo demás hubiera rechazado: varias veces repitió a mi mujer y a mí mismo que encontraba a Lacan demasiado seductor y demasiado payaso para confiar en él."[18]

III

Lectura de Spinoza

EN LA PRIMERA PÁGINA de su tesis, Lacan tenía cuidado de inscribir en latín la proposición 57 del libro III de la *Ética* de Spinoza: "*Quilibet unius cuiusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.*" Volvía después sobre ella al final de la obra para traducirla y comentarla a su manera: "Todo sucede pues", escribe Robert Misrahi, "como si la tesis de Lacan estuviera colocada entera bajo el signo de Spinoza y como si la doctrina propuesta por Lacan estuviera inspirada en el mismo espíritu que la obra de Spinoza."[1]

Lacan presentaba en efecto el spinozismo como la única doctrina susceptible de dar cuenta de una ciencia de la personalidad, y por eso invocaba la noción de *paralelismo* que aparece en el libro II de la *Ética*: "El orden y el encadenamiento de las ideas es el mismo que el orden y encadenamiento de las cosas [...] y así, ya sea que concibamos la naturaleza bajo el atributo de la Extensión o bajo el atributo del Pensamiento, o bajo cualquier otro, encontraremos un solo y mismo orden, dicho de otra manera, un solo y mismo encadenamiento de las causas, es decir las mismas cosas siguiéndose una a otra." ¿Acaso Lacan se acordaba aquí de los planos y de las flechas de colores que exhibía en la pared de su cuarto en el apartamento del bulevar Beaumarchais? En 1932, la noción spinoziana le servía para combatir otra concepción del paralelismo que se había impuesto en Francia a partir de los trabajos de Hippolyte Taine sobre la inteligencia y a lo largo de toda la gran saga de la herencia-degeneración. Para explicar la unión del alma y del cuerpo, Spinoza adelantaba la idea de que sólo hay verdaderamente paralelismo si hay, no correspondencia entre

cuerpos y procesos somáticos, sino *unión* entre lo mental y lo físico según una relación de *traducción*. Este verdadero paralelismo no tenía nada que ver con el paralelismo psicofísico en vigor en el campo psiquiátrico, el cual establecía una relación de determinación entre fenómenos físicos y hechos psíquicos. Este paralelismo llevaba a considerar la personalidad ya sea bajo el ángulo de un automatismo mental (hererreditarismo, constitucionalismo), ya sea bajo el aspecto de un dualismo (fenomenología). Según la óptica lacaniana, la personalidad no era "paralela a los procesos neurataxicos, ni siquiera al solo conjunto de los procesos somáticos del individuo, lo era a la *totalidad constituida por el individuo y por su medio propio*. Semejante concepción del paralelismo debe reconocerse por otra parte como la única digna de este nombre, si no se olvida que es ésta su forma primitiva y que fue expresada primeramente por la doctrina spinoziana."[2]

En referencia a la proposición 7 del libro II de la *Ética*, Lacan pensaba pues la personalidad como el atributo de una sustancia única, que sería la existencia del individuo en cuanto existencia social constituida por una red de comportamientos múltiples. El fenómeno mental no sería sino un elemento entre otros.[3] Ni fenomenológica ni ontológica ni constitucionalista: tal era, por la negativa, la concepción spinozista de Lacan en 1932. Se abría sobre un monismo, sobre un materialismo y sobre una antropología histórica que será acogida con tanto más fervor por la joven guardia psiquiátrica, por los surrealistas y por los comunistas cuanto que situaba a la paranoia —y a la locura en general—, no ya como un fenómeno deficitario que correspondía a una anomalía, sino como una diferencia o una *discordancia* en relación con una personalidad normal.[4]

Introducido en Francia por el gran alienista Philippe Chaslin, el término *discordancia* designaba una discordancia entre unos síntomas que parecían independientes unos de otros antes de quedar reunidos en una demencia confirmada. Chaslin clasificaba en las locuras llamadas "discordantes" la hebefrenia, la locura paranoide y la locura discordante verbal.[5] De hecho, la palabra traducía

una idea de *squize* y de *disociación* presente, en la misma época, en la terminología alemana: en Bleuler por un lado, en Freud por el otro. Ésta estaba en el origen de la creación de la palabra *esquizofrenia* en 1911. En griego, *squize* quiere decir ruptura; en alemán, la disociación se traduce por *Spaltung*. En los trabajos de fines del siglo XIX se planteaba ya el problema de la coexistencia, en el seno del psiquismo, de dos grupos de fenómenos, incluso de dos personalidades que cohabitaban ignorándose mutuamente: de donde las nociones de doble conciencia, de desdoblamiento de la personalidad, de impresión de extrañeza.

A partir de esa raíz, los conceptos psicoanalíticos se construyeron paralelamente a los de la psiquiatría, a veces al precio de un temible embrollo. Para Bleuler, la *Spaltung* era una perturbación de las asociaciones que rigen el curso del pensamiento: de donde la denominación de *esquizofrenia* que daba testimonio de la existencia primera de esa perturbación. El síntoma primario era la expresión directa del proceso mórbido, mientras que el síntoma secundario era la reacción del alma enferma ante esa patogenia. En cuanto a la *Zerspaltung*, designaba no ya una perturbación, sino una verdadera disgregación de la personalidad. En la terminología bleuleriana como en la disociación o la *discordancia* en el sentido francés, la psicosis tenía por origen un déficit.

Muy diferente era la posición de Freud, que proponía el termino *Ichspaltung (hendidura del yo)* para designar una división intrapsíquica en la que el sujeto estaba separado de una parte de sus representaciones. En esta perspectiva había abandono de la idea de déficit y de desdoblamiento, en provecho de una teoría "tópica" del psiquismo. A partir de 1920, el concepto se transforma en el marco de la segunda tópica. La *Ichspaltung* atravesaba lo mismo la psicosis que la neurosis y la perversión. Traducía la coexistencia de dos posiciones del yo, una que tenía en cuenta la realidad, otra que producía una nueva realidad, tan "verdadera" como la primera.[6]

Lacan daba la clave de su spinozismo al traducir él mismo la proposición 57 del libro III de la *Ética*, colocada como epígrafe de

su tesis. Introducía la *discordancia* allí donde Spinoza había escogido el verbo *discrepat*: "Una afección cualquiera de un individuo cualquiera muestra con la afección de otro tanta mayor discordancia cuanto más difiere la esencia de uno de la del otro."[7] Lacan se alejaba aquí de la traducción de Charles Appuhn realizada en 1906 y todavía en vigor en la enseñanza en 1932, antes de la revisión que se hará en 1934 a partir del establecimiento por Carl Gebhardt del texto latino. De hecho, Spinoza empleaba dos verbos, *discrepat* (discrepar, apartarse) y *differt* (diferir), allí donde Appuhn sólo utilizaba uno. De donde esta traducción: "Una afección cualquiera de cada individuo difiere del otro tanto como la esencia de la una difiere de la esencia de la otra."[8]

Se ve pues que Lacan corregía a Appuhn para dar una traducción que respetaba más la diferencia deseada por Spinoza. Pero no escogía al azar la palabra *discordancia.* Le atribuía un valor de interpretación: se trataba, en efecto, de tomarla del discurso psicoanalítico y de desviarla después de su sentido, para reintroducirla finalmente en el campo de una concepción de la locura vuelta a pensar en términos de paralelismo: "Queremos decir con eso que los *conflictos determinantes*, los *síntomas intencionales* y las *reacciones pulsionales* de una psicosis *discuerdan* respecto de las *relaciones de comprensión* que definen el desarrollo, las estructuras conceptuales y las tensiones sociales de la personalidad normal, según una medida que determina la historia de las afecciones del sujeto."[9]

Dicho de otra manera, las afecciones llamadas "patológicas" y las afecciones llamadas "normales" forman parte de una misma esencia que define su discordancia. No hay para las unas un "pathos", y para las otras una norma. La discordancia lo mismo puede atravesar al sujeto definiendo la relación entre su personalidad ordinaria y un accidente psicótico, que marcar la oposición entre un individuo psicótico y una personalidad normal. Lacan efectuaba pues un *relevo* de la noción de discordancia, en el texto de Spinoza, que acercaba a ésta de la concepción freudiana de la *Ichspaltung*.

En su transcripción francesa de la *Ética*, Appuhn había vacilado en introducir el término *affect* (afecto) para traducir *affectus*, considerando que esa palabra no existía en francés. No quería recurrir a un equivalente del alemán *Affekt*. Había traducido pues *affectus* por *affection* (afección). Pero en 1932 Lacan no pensó en rectificar a Appuhn, cuando hubiera podido, refiriéndose a Freud, emplear el término *affect*. Este término había sido ya introducido en esa época en la terminología psicoanalítica para designar sea una repercusión, sea la expresión subjetiva de la cantidad de energía pulsional. Se ve pues, aquí también, que Lacan no dominaba el vocabulario conceptual del psicoanálisis a la vez que había captado ya lo esencial del descubrimiento freudiano. Necesitará veinte años para hacer adecuados su relevo teórico del freudismo y su relectura de los conceptos freudianos.

Observemos de pasada que habrá que esperar también al año 1988 para que aparezca, bajo la pluma del filósofo Bernard Pautrat, una traducción francesa de la *Ética* que tenga en cuenta a la vez el *Affekt* freudiano y lo *discorde* lacaniano. De donde la nueva versión de la proposición 57 del libro III: "Cualquier afecto [*affect*] de cada individuo discuerda del afecto del otro tanto como la esencia de uno difiere de la esencia del otro."[10]

Esta utilización de la filosofía spinoziana proporciona un indicio precioso sobre la manera en que procedía Lacan en su lectura de los textos. Con la *Ética* se entregaba a un comentario que consistía no en tomar de ella conceptos, sino en "traducirlos", es decir en darles una significación nueva. Lacan prefería ya un sistema de incorporación a un sistema de distanciación. En lugar de inspirarse en un modelo o de descifrarlo, le imputaba una interpretación, la suya, y hacía de ésta la única posible. Así pensaba que todo el texto contiene una verdad en espera de una *única* interpretación. A este respecto, Lacan recusaba todo otro método de historia de las ciencias fundada en la mirada crítica, y toda historización de los textos. A sus ojos, un corpus no podía convertirse, al filo del tiempo, en la suma de todas sus lecturas posibles. Pensaba, por el contrario, que toda lectura que no fuese adecuada a

la verdad supuesta del texto debía rechazarse como desviación o interpretación errónea. Por eso se atribuía, frente al corpus que utilizaba, una posición de legislador y de traductor de la verdad verdadera. Comentaba los textos según un modo de conocimiento que *simulaba* el modo de conocimiento paranoico. No nos extrañará pues que haya podido, en la estela del surrealismo, rehabilitar la paranoia hasta el punto de hacer de ella un equivalente "discordante" de la personalidad llamada normal.

En 1931, en su estudio sobre la esquizofrenia, Lacan tomaba en cuenta las experiencias de la *Inmaculada Concepción*, a la vez que seguía siendo tributario de una concepción clásica del automatismo. Pero ese mismo año, el encuentro con Dalí empezaba a dar sus frutos. Lo conducirá pronto a rechazar el automatismo y a inscribir, en el corazón del alma humana, la plena significación antropológica de la locura. Terminada en otoño de 1932, la tesis sobre la paranoia estaba pues atravesada por un movimiento de reapropiación de las posiciones surrealistas. Ahora bien, Lacan no decía palabra de esa influencia central. Omitía cuidadosamente citar sus fuentes en este terreno, no mencionaba ninguno de los grandes textos surrealistas que lo habían inspirado y dejaba en silencio los nombres de Dalí, de Breton y de Éluard. Preocupado por su carrera, no quería disgustar ni a sus maestros de psiquiatría, que rechazaban la vanguardia literaria, ni a los mantenedores de la ortodoxia freudiana de quienes era todavía discípulo. Mal cálculo: los primeros que le rendirán homenaje serán aquellos cuya importancia él disimulaba, y los primeros que lo execrarán, aquellos a los que había querido complacer.

Interno en el hospital Sainte-Anne, Lacan vivía en un modesto departamento amueblado, feo y oscuro, situado en la planta baja de un edificio de la calle de la Pompe, a dos pasos del bosque de Boulogne. En esa época era amante de Marie-Thérèse Bergerot, una viuda austera que tenía quince años más que él. Con ella descubrió las obras de Platón e hizo varios viajes de estudio. En Marruecos, en 1928, la llevó a visitar las tumbas de la dinastía

saudiana anotando escrupulosamente el encadenamiento de las genealogías. Fue la primera manifestación de un gran deseo del Oriente que lo llevará después a Egipto y a Japón.[11]

Hacia 1929, Jacques-Marie se enamoró de Olesia Sienkiewicz, segunda mujer de su amigo Pierre Drieu la Rochelle, que acababa de abandonarla para conquistar a la brillante Victoria Ocampo. Nacida en 1904, Olesia era hija de un banquero católico de origen polaco. Su abuela se había casado con Hetzel, el editor famoso de las novelas ilustradas de Julio Verne. En cuanto a su madrina, había sido la mujer de Alexandre Dumas hijo. Con sus dos hermanas, Olesia se había educado pues en una atmósfera sensible y refinada, repartiendo su tiempo entre el departamento familiar de la Plaine-Monceau, el castillo de Dumas en Marly, y la casa de Bellevue heredada de Hetzel.

Drieu se había inflamado por el espíritu travieso y el aspecto andrógino de esa mujer que despertaba en él una fuerte pulsión homosexual.[12] Quebrantada por un amor desdichado, Olesia había renunciado a toda relación carnal con los hombres hasta el día que había sucumbido al encanto de aquel gran seductor.

Durante varios meses, Drieu había quedado colmado por esa segunda experiencia conyugal. Olesia lo ayudaba, lo escuchaba durante horas y mecanografiaba sus manuscritos.[13] Cuando se consumó la ruptura, se sintió tan culpable que se alegró de enterarse de que Lacan cortejaba a la joven. Éste envió a su camarada largas cartas oscuras donde explicaba las razones de su pasión. Desde los inicios de la relación, que duraría hasta el otoño de 1933, se instaló en una situación de secreto, de doble vida y de clandestinidad. Oficialmente, residía en la calle de la Pompe, pero en sus tarjetas seguía indicando la dirección de sus padres, en Boulogne. La mayor parte del tiempo dormía en el hospital, donde Olesia iba a encontrarlo, al mismo tiempo que proseguía con Marie-Thérèse una relación de la que sólo su hermano estaba verdaderamente informado.

Muy pronto Lacan arrastró a Olesia en una pasión desenfrenada, de París a Madrid pasando por Córcega y la costa normanda.

Adorando ya los automóviles pero sin saber todavía conducirlos, encontraba un placer extremo en acompañar a su amiga a toda velocidad por las carreteras de Francia, en unas vacaciones siempre improvisadas. Juntos visitaron la Île-aux-Moines y el Mont-Saint-Michel, después fueron en avión a Ajaccio para dar la vuelta a la isla.

En junio de 1932, Lacan pidió a Olesia que copiara a máquina su tesis. Varias veces por semana tomó la costumbre de subir de cuatro en cuatro los escalones de la encantadora buhardilla de la calle Garancière, donde ella se había instalado en febrero. Le llevaba las hojas que había ennegrecido a toda velocidad en su triste cuarto de soltero. El 7 de septiembre, el trabajo de redacción estuvo terminado. Olesia concluyó entonces la mecanografía de las últimas páginas a fin de que Lacan pudiera dar el manuscrito a Le François, editor especializado en la publicación de obras médicas. Por su lado, Marie-Thérèse aportó una importante contribución financiera a la impresión del texto. Mencionada por sus iniciales, figuraba bajo la sigla M.T.B. como destinataria de la obra y como figura emblemática de una *Bildung* privada. La tesis estaba dedicada a ella en una página entera con ayuda de una cita redactada en griego: "No estaría ante lo que estoy sin su asistencia".

La defensa de tesis para la obtención del doctorado en medicina se desarrolló sin incidentes, durante una tarde de noviembre, en una de las salas de la facultad de medicina. Durante una hora, Lacan se pitorreó ante un jurado presidido por Henri Claude. Daba la espalda a un público compuesto de alrededor de ochenta personas, entre ellas Olesia y Marie-Thérèse. No se habían conocido nunca e ignoraban cada una la presencia de la otra. Sin embargo, las dos habían frecuentado a los camaradas de Sainte-Anne que se encontraban allí para escuchar la presentación del que encarnaba la vanguardia de la nueva psiquiatría. Ellos habían visto a menudo llegar a Olesia por la tarde a la sala de guardia, y le habían dado el mote de "Agua fresca", por referencia a una obra de teatro de Drieu la Rochelle montada por Louis Jouvet, con Pierre Renoir y Valentine Tessier. En cuanto a Marie-Thérèse, la llamaban "la

Princesa". Nunca dormía en el hospital, pero mandaba a veces a su protegido una botella de leche fresca para las mañanas difíciles. Entre murmullos y ansiedad transcurrió el tiempo de la defensa de tesis, como en el escenario de un teatro donde el decorado en trampantojo sugería que cada uno se mirase sin reconocerse, al modo de los criados transformados en amos o de las mujeres disfrazadas de hombres.[14] Sólo faltaba en la ceremonia Marguerite Pantaine.

Lacan conservará de esa defensa de tesis un recuerdo muy malo. En agosto de 1933, en una carta a Olesia, tronaba ya contra esos años de clínica que, decía, le habían hecho perder un tiempo precioso. Después de la guerra, durante un coloquio en Bonneval, tendrá un movimiento de mal humor retrospectivo contra uno de los sinodales a quien reprochará haber tenido para con él un gesto de rigidez. Finalmente, más tarde aún, se mostrará reticente cuando se hable de reeditar la obra, que se había vuelto inencontrable. Esta actitud de rechazo progresivo es comprensible si se sabe hasta qué punto la orientación de Lacan irá en sentido contrario a lo que se anunciaba en la tesis. No sólo ninguna ciencia de la personalidad verá la luz, sino que ninguna entidad autopunitiva de tipo lacaniano vendrá a enriquecer la nosología psiquiátrica. Lacan no hará su carrera como psiquiatra, sino a partir del psicoanálisis. Y olvidará que su tesis señalaba su primera intervención en el campo del freudismo, hasta el punto de fechar él mismo esa intervención en 1936.[15]

Por el momento, la obra fue ignorada por la primera generación psiquiátrica francesa: ni una sola reseña en la RFP. Ni siquiera Édouard Pichon hizo ninguna alusión al acontecimiento. Lacan se sintió vejado por ello. Pero estaba tan seguro de haber entrado con éxito en el campo del psicoanálisis que no vaciló en enviar su tesis a Sigmund Freud, mostrando así que trataba de conseguir el reconocimiento del jefe supremo, más allá de la de sus discípulos franceses. ¡Horrible decepción! En enero de 1933 recibió una respuesta lacónica de Viena: "Gracias por el envío de su tesis." El

gran hombre no se había dignado abrir tan siquiera el manuscrito que aquel joven desconocido debió sin duda dedicarle con fervor. Domiciliado en Boulogne, cuando vivía en la calle de la Pompe, Lacan no había indicado con bastante claridad dónde se encontraba su verdadero lugar de residencia. Y en consecuencia Freud inscribió dos direcciones en la tarjeta postal.[16]

El medio psiquiátrico fue el primero que reaccionó en la persona del fiel camarada Henri Ey. Éste no esperó a la publicación del texto para redactar un bello artículo para *L'Encéphale*: "No es sin escrúpulos", escribía, "como analizamos una obra cuya "historia interior", el esfuerzo que la ha creado, nos fueron conocidos por la amistosa confidencia de una común visión de los problemas —si no de las soluciones— psiquiátricos. La objetividad de este análisis no perderá nada con ello. Ganará incluso en comprensión más atenta de esta tesis largamente pensada, cuya forma abstracta y difícil —por condensada y elaborada— podría repugnar a más de un lector, ocultándole lo que contiene de vivo y de concreto."[17]

Cuatro personalidades del medio literario contribuyeron, aquel año de 1933, a hacer de Lacan el guía y maestro de un futuro movimiento psicoanalítico francés, capaz de romper con el ideal chovinista y conservador de los mayores. Éste se vio así impulsado al escenario político de la extrema izquierda intelectual, donde se codeaban en desorden comunistas ortodoxos o disidentes y surrealistas, atravesados a su vez por los conflictos ligados a su compromiso marxista. En una palabra, aquel ferviente admirador de Maurras, alimentado con las novelas de Léon Bloy e indiferente a toda toma de posición política real, se vio percibido como el cantor de una doctrina *materialista* en el terreno de las enfermedades del alma.

El primero que se expresó a este respecto fue Paul Nizan en *L'Humanité* del 10 de febrero de 1933: "Es una tesis de doctorado en medicina", escribía, "y el género puede parecer bastante ajeno a nuestras notas de lectura. Pero hay que señalar un libro que, contra las principales corrientes de la ciencia oficial, a pesar

de las precauciones que debe tomar el autor de una tesis universitaria, traduce una influencia muy clara y muy consciente del materialismo dialéctico. El doctor Lacan no ha clarificado todavía todas sus posiciones teóricas, pero reacciona contra los diversos idealismos que corrompen actualmente todas las investigaciones de psicología y de psiquiatría. El materialismo triunfará de la ignorancia de los sabios profesores; aparecerá como el método verdadero del progreso científico."[18]

En mayo de 1933, René Crevel tomó a su vez la pluma para hacer el elogio de esa tesis en un artículo de *Le Surréalisme au Service de la Révolution*. Más implicado que Nizan en la batalla contra el psicoanálisis oficial, estaba desgarrado por su adhesión al Partido, por su homosexualidad y por su doble amistad con Breton y con Aragon, convertidos en enemigos. Pero trataba también de saldar sus cuentas con la práctica de la cura. Analizado por René Allendy, acababa de publicar en *Le clavecin de Diderot* un retrato de éste hecho con vitriolo: lo tildaba de Ubu y de "lindo barbudo dotado de una sólida suficiencia". Frente a ese psicoanálisis considerado corrupto y revolcado en el ideal burgués, Lacan aparecía a sus ojos como el portavoz de un espíritu nuevo: su "materialismo" permitía unir los aspectos individuales y sociales de todo sujeto humano. Para Crevel, *materialismo* era sinónimo de *análisis concreto*. Pero el poeta se concentraba sobre todo en el triste destino de Aimée, a propósito de la cual escribió líneas menos frías y menos clínicas que las de Lacan, haciendo de ella una rebelde homosexual, verdadera encarnación histérica de un proletariado femenino: "Aimée no se detiene, no se arregla por el camino. Va hasta un admirable estado convulsivo enloquecido y enloquecedor. Sus impulsos chocan con un bloque abominablemente incomprensivo. Sus necesidades de solidaridad moral, intelectual han sido pisoteadas en todas las esquinas. Creyó 'deber ir hacia los hombres'."

Después de ese gran homenaje al doble femenino de sí mismo, Crevel anunciaba que Freud había cometido el error de rechazar el comunismo, a la URSS y el análisis marxista, y que había fraca-

sado por consiguiente en revolucionar al mundo: "Está lo bastante cansado para apegarse a sus cachivaches. Se le perdona. Pero ¿qué joven psicoanalista tomará la palabra?"[19]

Consagrado como cabecilla de un freudismo realzado de marxismo y prometido a la gran noche de la Revolución futura, Lacan fue saludado igualmente, en junio de 1933, por Salvador Dalí en el primer número de *Minotaure*. Volviendo a las ideas que le eran familiares, el pintor decía su admiración por la tesis de Lacan: "A ella le debemos el hacernos por primera vez una idea homogénea y total del fenómeno fuera de las miserias mecanicistas en que se empantana la psiquiatría corriente."[20]

Tal era también el punto de vista de Jean Bernier, que redactó para *La Critique Sociale* un artículo documentado en el que situaba la obra de Lacan en el campo de la historia de la psiquiatría.

Escritor, periodista y aficionado a los deportes, Bernier pertenecía a la misma generación intelectual que Breton y Aragon. Como ellos, había atravesado los horrores de la Gran Guerra para emprender después el camino de la impugnación radical de la sociedad burguesa. Con Boris Souvarine, primer fundador del PCF, había aportado su apoyo a Trotski en 1924, cuando el XIII Congreso del partido comunista soviético. Dos años más tarde había conocido a Colette Peignot, mujer tuberculosa y apasionada, lanzada perdidamente a la aventura de la Revolución hasta el punto de vivir en un koljoz junto a los campesinos más pobres. De ese amor loco por el bolchevismo había regresado enferma, y de su pasión por Bernier escapará mediante una tentativa de suicidio: una bala a unos centímetros del corazón. En Leningrado había tenido una relación tormentosa con Boris Pilniak y, en Berlín, había conocido, junto a Édouard Trautner, maestro en escatología, una vida de mujer golpeada y de heroína sadiana.

En 1931 conoció a a Boris Souvarine, que fundó con ella *La Critique Sociale*, primera gran revista comunista que se situaba a la izquierda del comunismo, sin seguir los pasos de una corriente opositora precisa. La pareja reunió a su alrededor a antiguos miembros del PCF y a escritores como Raymond Queneau, Jac-

ques Baron, Michel Leiris y Jean Piel. Georges Bataille, que acababa de dar término a la experiencia de la revista *Documents*, se unió al grupo a la vez que decidía, aquel año, asistir a las presentaciones de enfermos de Georges Dumas en el hospital Sainte-Anne. Fue desde esa perspectiva, donde la lectura de Marx acompañaba a la de Freud, como Jean Bernier participó en los trabajos de *La Critique Sociale*. Amigo íntimo de Drieu la Rochelle, conoció a Lacan por intermedio de Olesia Sienkiewicz en el momento en que éste publicaba su tesis.[21]

Al contrario que Nizan, que Dalí y que Crevel, dirigía a Lacan algunas críticas. Aunque veía en él a un futuro maestro y compartía la mayoría de sus conclusiones, le reprochaba un estilo oscuro, una ausencia de reflexión sobre la sexualidad infantil de Aimée y una verdadera indigencia en el dominio terapéutico. Expresaba así una posición "izquierdista" respecto del psicoanálisis y de la psiquiatría, acusados de descuidar la dimensión social de la psicosis y de no denunciar suficientemente la acción patógena ejercida por la sociedad burguesa sobre los individuos.[22]

IV

Las hermanas Papin

LA MANERA en que fue recibido y comentado el caso Aimée por el medio intelectual francés tuvo algunas consecuencias sobre la evolución ulterior del joven Lacan. Hasta la publicación de su tesis, éste tomaba como referencia filosófica fundamental una fenomenología inspirada en Husserl y en Jaspers. A esto añadía una lectura personal de Spinoza que le permitía construir su teoría de la personalidad. Pero a partir de 1932 llegó a un nuevo horizonte filosófico. Y tanto más cuanto que la celebración de su tesis por la vanguardia se efectuaba bajo el signo del surrealismo y del comunismo, los cuales reivindicaban, a pesar de sus divergencias, una misma pertenencia a una filosofía llamada "marxista", representada a sus ojos por las obras de Hegel, de Marx y de Freud.

A la gran miseria de la filosofía francesa, hundida toda ella en el espiritualismo bergsoniano, en el neokantismo universitario o en un cartesianismo desviado de su poder original, la vanguardia materialista oponía a menudo el esplendor de un pensamiento alemán que le gustaba ver a la vez como hegeliano y marxista, y al que añadía la palabra innovadora de los grandes contemporáneos: Husserl, por supuesto, pero también Nietzsche y Heidegger que acababa de publicar su famoso *Sein und Zeit*.

Consagrado como materialista en tal contexto, Lacan aceptó pues el espejo que le tendía la vanguardia. Abandonó su teoría "spinozista" de la personalidad —a reserva de conservar su referencia a Spinoza para otras pequeñas tareas— y renunció a la fenomenología tal como la transmitía el discurso psiquiátrico para convertirse a otro Husserl y a un materialismo hegeliano-marxista. Necesitará cuatro años para iniciarse, en un mismo impulso,

en la *Fenomenología del espíritu* y en el pensamiento heideggeriano, a través de la enseñanza de Kojève y de Koyré.

La evolución hacia este nuevo horizonte se hizo sentir desde el primer artículo publicado por *Minotaure*, consagrado al problema del estilo y a la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia. Aunque ese texto no difería, por su contenido, de las posiciones expresadas en el caso Aimée, estaba impregnado de una terminología que no era la de Lacan anteriormente. Más allá de la simple impugnación de una tradición psiquiátrica que se juzgaba errónea, se encontraba allí un ideal de rebeldía que se traducía por el empleo de un vocabulario marxista: por primera vez, Lacan hablaba de "revolución teórica", de "civilización burguesa", de "superestructura ideológica", de "necesidades" y de "antropología". En una palabra, se había puesto a la escucha del mensaje dirigido por Nizan, Crevel, Dalí y Bernier.[1]

En esa perspectiva fue como se interesó, a comienzos del año 1933, en el famoso crimen de las hermanas Papin que llenó de estupor al público, a la prensa y a la *intelligentsia*, a la vez por lo ejemplar de su significación social y por su carácter enigmático.

El 2 de febrero, en la ciudad de Le Mans, Christine y Léa Papin, dos criadas originarias del campesinado pobre y educadas en el orfelinato del Buen Pastor, asesinaban salvajemente a sus patronas: la señora Lancelin y su hija Geneviève. Un corte de la corriente eléctrica había impedido a Christine terminar el planchado, a raíz de lo cual había arrastrado a su hermana menor a la carnicería. Las dos habían arrancado los ojos a las víctimas, lacerado sus cuerpos con utensilios de cocina, inundando la casa de sangre y de sesos. Habían cerrado después la puerta de entrada con cerrojo y habían ido a acurrucarse en su cama, vestidas sólo con una bata, para esperar la llegada de la policía.

El crimen parecía tanto más increíble cuanto que las jóvenes eran empleadas modelo, muy bien tratadas por sus amas y perfectamente integradas al ideal de servidumbre al que habían dedicado su destino. Sin embargo, esa normalidad aparente servía para ocultar una realidad más inquietante. El padre de Christine y de

Léa había sido antaño amante de su hija mayor, el abuelo había muerto epiléptico, un primo se había vuelto loco y un tío había sido encontrado ahorcado en su granja. Algún tiempo antes del asesinato, las dos criadas se habían quejado a los gendarmes de ser "perseguidas".

Convocados como expertos, tres psiquiatras examinaron a las culpables y las declararon sanas de cuerpo y de espíritu, es decir plenamente responsables de sus actos. Fueron inculpadas inmediatamente de asesinato sin premeditación, con riesgo para una de pena de muerte, para la otra de prisión perpetua. Cinco meses después de su encarcelamiento, Christine era víctima de síncopes y de alucinaciones. Intentaba arrancarse los ojos, ponía los brazos en cruz y se entregaba a exhibiciones sexuales. Tan pronto anunciaba que en una vida futura sería el marido de su hermana, tan pronto veía a ésta en sueños, con las piernas cortadas, suspendida de un árbol. Se ponía furiosa de que le administraran la camisa de fuerza y de que la aislaran en una celda. Cuando le preguntaron por qué había desnudado a la señorita Lancelin, respondió hoscamente: "Buscaba algo cuya posesión me habría hecho más fuerte." A pesar de sus declaraciones, el experto psiquiatra la trató de simuladora y la mandó de nuevo al banquillo de los acusados. Fue entonces cuando Benjamin Logre corrió en ayuda de la defensa. Sin tener derecho a examinar a las dos hermanas, planteó un diagnóstico de anomalía mental, engendrada por una histero-epilepsia con perversión sexual e ideas de persecución.

El 29 de septiembre de 1933, ante la audiencia de la Sarthe, se enfrentaron varias opiniones. Para la parte civil y el fiscal, las hermanas Papin era monstruos sanguinarios, desprovistas de toda humanidad. Para los otros, aparecían como víctimas expiatorias de la ferocidad burguesa. Péret y Éluard celebraron a las heroínas invocando los *Cantos de Maldoror*, mientras Sartre pensaba sobre todo en denunciar la hipocresía de la sociedad de buenos principios.

El abogado de la familia Lancelin alegó la responsabilidad e intentó incluso que se admitiera la tesis de una "semipremeditación". Frente a él, la abogada Germaine Brière se apoyó en el

diagnóstico de Logre para demostrar la locura de las acusadas. Como en otro tiempo en el proceso de Joseph Vacher, y como recientemente en el de la señora Lefevbre, los partidarios de la psiquiatría dinámica se opusieron a los teóricos de la herencia, de la constitución y de la simulación. En medio de este campo de batalla, las dos hermanas confesaron que no tenían nada que reprochar a sus víctimas. Expresaban así la significación oculta de un acto cuyo sentido se les escapaba. Christine recibió la sentencia de muerte de rodillas, pero su pena fue conmutada inmediatamente en prisión perpetua. Un año más tarde, sujeta a nuevas crisis delirantes, será internada en el asilo de alienados de Rennes donde morirá de caquexia vesánica, castigándose así por su crimen según un proceso paranoico de autocastigo. En cuanto a Léa, se unirá a su madre después de varios años de encarcelamiento.[2]

Había pues allí un crimen que se integraba perfectamente en el marco teórico planteado por Lacan en 1932. Se encontraba en él la homosexualidad femenina, el delirio entre dos, el gesto asesino aparentemente inmotivado, la tensión social, la paranoia y el autocastigo. Por eso, sin dejar de rendir homenaje a la valentía de Benjamin Logre, Lacan empezó por derrumbar el diagnóstico de histero-epilepsia. Después mostró que sólo la referencia a la paranoia permitía resolver el enigma del paso a la acción. El delirio, dijo, parece surgir al azar de un incidente banal: el corte de corriente eléctrica. Pero ese incidente no era sin duda tan anodino como parecía, a condición de buscar en él una significación inconsciente. Y Lacan se lanzaba a proponer que ese "apagón" venía a materializar el silencio que se había instaurado desde hacía mucho entre las amas y las criadas: de un grupo al otro, en efecto, "no pasaba la corriente", pues no se hablaba. Desde ese momento, el crimen, desencadenado por el corte de corriente, era la puesta en acto, por la violencia, de eso no-dicho cuya significación escapaba a las protagonistas del drama.

Si Aimée había agredido a la actriz que, según Lacan, encarnaba su ideal del yo, las criadas Papin habían asesinado a las señoras Lancelin por un motivo equivalente: el verdadero móvil del

crimen no era el odio de clase, sino la estructura paranoica a través de la cual el asesino hería el ideal del amo que llevaba en sí. Lacan analizaba pues de la misma manera el crimen fracasado de Marguerite y el crimen logrado de las hermanas Papin: en los dos casos establecía un diagnóstico de paranoia y de autocastigo. Sin embargo, las dos historias eran diferentes y él no lo ignoraba. En el caso de las domésticas no había ni bovarismo ni erotomanía. Además, no se trataba de una mujer anónima que hería a una mujer célebre, sino de una exterminación salvaje que se desarrollaba en la intimidad de un hogar ordinario, entre mujeres ordinarias que se conocían desde hacía mucho. El crimen de Le Mans no podía acabar sino en un acto de muerte radical, es decir en un proceso de anonadamiento radical del ser. De donde su carácter estupefaciente: daba la ilusión de responder a una realidad social (el odio de clase), cuando en realidad traducía otra realidad, la de la enajenación paranoica. Del mismo modo que la historia de Marguerite Pantaine parecía salida directamente de la gran tradición novelesca del siglo XIX francés, así la aventura de las hermanas Papin se colocaba bajo el signo de la tragedia griega, ilustrando toda la ferocidad de un mundo presa de la subida de los odios sociales, raciales y nacionales. Si Aimée era un personaje de Flaubert que terminaba su vida en un melodrama de Pierre Benoit, Christine era una heroína de la raza de los Atridas, extraviada en los boscajes del Maine, pero propulsada al universo moderno de la lucha de clases y de la búsqueda asesina de la exterminación del otro.

Y todo sucedía como si Lacan tomara nota, en su escritura, de la diferencia entre las dos historias. Al abordar el crimen de Le Mans, describía, en pocas frases, un gran teatro de la crueldad surgido de un tiempo inmemorial: tiempo del mito, tiempo de la leyenda, tiempo del inconsciente. Pero si había cambio en la escritura, es que éste quedaba inducido por la entrada en escena de una nueva referencia filosófica. Hasta el caso Aimée, Lacan no había efectuado nunca una lectura fecunda de la obra hegeliana. El nombre del filósofo estaba por lo demás ausente en la tesis de 1932 y la fenomenología que se expresaba en ésta era la de los

psiquiatras. No correspondía a ninguna lectura de primera mano de Hegel, de Husserl o de Heidegger.

A partir de octubre-noviembre de 1933, por el contrario, fecha en que se inició el seminario de Alexandre Kojève, Lacan, aunque no asistía todavía, empezaba a descubrir la "verdadera" fenomenología hegeliana, ya sea a través de los artículos de Koyré, ya sea por otras fuentes. Y por eso se encontraba su rastro en el artículo consagrado a las hermanas Papin. Así, el crimen era interpretado según los términos de esa dialéctica del amo y del esclavo propia de la experiencia de la lucha de las conciencias. En cuanto a la locura, se la definía a partir de una noción de "conciencia encadenada": la enajenación mental se había vuelto una "conciencia" enajenada.[3]

De un crimen a otro, de Marguerite a Christine, Lacan había pasado pues de un monismo spinoziano dentro del cual pensaba la personalidad como una totalidad que incluía la norma y la patología, a un monismo hegeliano que le hacía abandonar la idea misma de personalidad en provecho de la de conciencia de sí. Pero habrá que esperar a 1936 para que el encuentro con el sistema hegeliano dé realmente sus frutos, a partir de la doble experiencia del diván de Loewenstein y del seminario de Kojève.

Tercera parte

La edad adulta

I

Vida privada, vida pública

CUARENTA AÑOS DESPUÉS de la publicación de su tesis, Lacan afirmaba que el caso Aimée lo había llevado hacia el psicoanálisis, y que en él aplicaba el freudismo "sin saberlo".[1] Se sabe hoy que la realidad fue más compleja. El juicio que hacía Lacan de su pasado no era indemne a esa fragilidad propia de todo testimonio humano. De hecho, en el momento en que redactaba la historia de Marguerite no aplicaba "sin saberlo" los principios de la doctrina freudiana. Muy al contrario, en esa fecha tenía un sólido conocimiento de la teoría vienesa, que utilizaba de manera consciente. Y si, en el umbral de la vejez, tuvo la impresión de no haber sido conscientemente freudiano cuarenta años antes, es que no veía, de una época a otra, lo que se había modificado en su concepción de qué era y qué no era freudiano. Que Lacan no sea freudiano de la misma manera en los años treinta y en los años sesenta no implica, como cree él, que no haya sido conscientemente freudiano en 1932.

No es posible ninguna duda a este respecto: la entrada en el freudismo fue contemporánea del primer encuentro con Marguerite. En consecuencia, la escritura del caso Aimée se efectuó bajo el signo de una apropiación general de la doctrina del psicoanálisis. En 1972-1975, Lacan se equivocaba pues sobre la fecha de su adhesión real a un freudismo coherente y concertado. En cambio, tenía razón al decir que el estudio del caso Aimée lo había llevado hacia la experiencia del psicoanálisis... En junio de 1932 empezó a frecuentar el diván de Rudolph Loewenstein. Ahora bien, como ya hemos observado, ese comienzo de análisis interviene en el momento mismo en que terminaba sus conversaciones con Marguerite para emprender la redacción final de su manuscrito. Se comprende por lo demás que haya podido lamentar no haber re-

currido en ese asunto a la técnica de la cura. Estando él mismo en análisis cuando acababa de redactar su tesis, se daba cuenta *a posteriori* de cuánto le había faltado esa experiencia en su comprensión del caso. A este respecto, la hipótesis que adelantamos en la *Historia del psicoanálisis en Francia*,[2] según la cual Aimée habría ocupado ante Lacan la doble posición de Wilhelm Fliess y de Anna O., sigue siendo válida, a pesar de las nuevas reflexiones que pueden aportarse hoy sobre la historia de esa formación didáctica en el marco de la SPP.

Después de Marguerite, Lacan hizo la prueba de una especie de "análisis original" durante el cual se hizo freudiano, a la vez mediante una lectura teórica de los textos y mediante una escucha clínica de la psicosis. Por esta razón, seguirá siempre apegado no sólo a esa mujer particular cuya historia le habrá permitido fundar una introducción del freudismo en Francia, sino a la paranoia femenina en general. Esa prueba lo llevaba a la experiencia de una cura didáctica junto a un hombre del que lo menos que puede decirse es que no será nunca su maestro, en el sentido en que Freud fue el maestro y el analista de sus principales discípulos; cuando mucho seguirá siendo para él un didáctico decepcionante en el más puro estilo de la IPA de los años treinta.

Nacido en Lodz en 1898, cuando Polonia formaba todavía parte del imperio ruso, Rudolph Loewenstein era un representante ejemplar de ese famoso psicoanálisis judío y errante, siempre en busca de una tierra prometida, siempre expulsado de este a oeste por el antisemitismo y los progroms. Huyendo de su país de origen, el hombre que analizará a Lacan se vio obligado, por tres veces, a rehacer sus estudios médicos: en Zurich primero, donde descubrió el nuevo psicoanálisis; en Berlín después, donde se formó junto a Hanns Sachs en el más avanzado serrallo del freudismo moderno; en París finalmente, donde se instaló en 1925 gracias a la ayuda material aportada por Laforgue y al apoyo de Marie Bonaparte, que se convirtió en su amante a la vez que conseguía para él una rápida naturalización. Muy rápidamente, ese médico brillante, lleno de buen humor y de encanto, ocupó un lu-

gar eminente en la SPP para la formación de los terapeutas de la primera y la segunda generación.[3]

Aunque Loewenstein y Lacan hayan guardado silencio sobre el contenido real de aquella cura, se sabe hoy hasta qué punto fue tumultuosa. En el momento en que el hijo de Alfred se dirigió por primera vez al número 127 de la avenida de Versailles, tenía una opinión muy elevada de sí mismo, sabía rodearse de la mejor *intelligentsia* parisina y había realizado los estudios más brillantes. Además, se sabía superior a sus camaradas de promoción y a sus maestros de psiquiatría. En cuanto a los pioneros del movimiento psicoanalítico francés, los desdeñaba con soberbia, salvo por el interés de su carrera. Con excepción de Édouard Pichon, al que reivindicaba con fervor, no tenía mucha simpatía por los demás mayores que, no hace falta decirlo, no eran francos innovadores.

En una palabra, cuando "Loew" vio desembarcar en su casa a ese magnífico seductor de cabeza inclinada, de orejas demasiado grandes, de sonrisa inimitable y de aire falsamente despreocupado, manifestó su inquietud: Lacan no era un analizante ordinario. Creador de genio, se había iniciado en el freudismo fuera de los caminos del psicoanálisis oficial. Semejante personaje no podía someterse mucho a reglas o a constricciones, aunque fuesen necesarias para sus ambiciones. Por temperamento, Lacan era un hombre libre y esa libertad desbordaba por todas partes. No conocía ni trabas ni límites ni censura, como si, adquirida a fuerza de puños, en el corazón de la gran mutación del siglo industrial, se hubiera convertido, para ese último retoño de las clases ascendentes, en una especie de segunda naturaleza. Lacan no aceptaba ningún rastro de autoridad ni sobre su ser ni sobre la reglamentación de sus deseos. No habiendo tenido que reconocer para nada la supremacía de un padre y no habiendo tenido que renunciar al menor de sus caprichos, estaba animado, en 1932, por una feroz voluntad de poder que la lectura entera y fecunda del *Zaratustra* de Nietzsche —alimentada a su vez de la pasión por Spinoza— no podía sino hacer todavía más viva... Tanto más cuanto que se acompañaba de un soberano desprecio por la tontería ordinaria.

Llegado a la edad adulta, Lacan no había tenido pues más que sufrimientos burgueses: sufrimiento de la insatisfacción perpetua, sufrimiento de la impaciencia exacerbada, sufrimiento de no saber todavía dominar el universo. En una palabra, sufrimiento imaginario ligado al despliegue de las neurosis cotidianas. No había conocido la privación, el hambre, la miseria, la ausencia de libertad, la persecución. Demasiado joven para haber tenido que perder sus mejores años en el fuego de Verdún, había atravesado la guerra en los jardines del colegio Stanislas, respirando los furores de la loca epopeya al azar de los miembros escoriados o de las miradas en espera de la muerte. Nunca había sentido de frente el olor de la sangre en un campo de batalla; nunca había tenido que luchar contra una opresión verdadera. Mimado desde la cuna por generaciones de comerciantes tranquilos, no había recibido en herencia sino la violencia de las servidumbres familiares que habían hecho de él lo contrario de un héroe. Pero esa falta de aptitud al heroísmo corría parejas con un marcado rechazo de todos los conformismos. Así Lacan era una especie de antihéroe, no apto para la normalidad, prometido a la extravagancia e incapaz de obedecer a la multitud de los comportamientos ordinarios. De donde su apego excesivo a un discurso de la locura que era lo único que le permitía interrogar a la sinrazón del mundo.

Nada que ver con Rudolph Loewenstein, cuyo itinerario estaba inscrito entero en la historia del exilio, del odio, de la humillación. Al contrario de Lacan, ese hombre había conocido todas las vicisitudes de la opresión real. Como judío en primer lugar, en un imperio donde se aplicaba el *numerus clausus*; como emigrado después, sin patria ni frontera. Condenado a la errancia, obligado a aprender siempre varias lenguas, sabía a qué precio se paga la libertad. No tenía pues necesidad de malbaratarla o de usar de ella con demasiada abundancia. En cada etapa del gran viaje había tenido que mirar sin ilusión los peligros por venir, sin más compañero que un pasaporte más o menos retorcido.

Cuando se instaló en Francia, creyó haber desembarcado en la última orilla. La Francia que él había soñado era un lugar de espe-

ranza. Patria de los derechos del hombre, madre alimenticia de una República igualitaria, reinaba sobre Europa desde lo alto de su suntuosa elegancia y de su orgullosa inteligencia. ¿Qué importaba entonces la otra Francia, la de Maurras y de Rivarol, la del antisemitismo y de las ligas? Aquella Francia, Loewenstein no se dignó verla. Y sin embargo, quince años más tarde, lo obligará a un nuevo exilio hacia la América de las libertades.

¿Cómo hubiera podido entrever esa Francia, cuando en 1925 era acogido en París por una princesa republicana, por un alsaciano de cultura alemana y por un gramático genial, a la vez dreyfusista y miembro de la Acción Francesa? Rodeado de la benevolencia de Marie Bonaparte, de René Laforgue y de Édouard Pichon, Rudolph Loewenstein se hizo pues francés para lo mejor y lo peor. Pero entonces, ¿por qué se instalaron la desavenencia y la rivalidad entre Lacan y él desde el primer año de cura?

Entre aquellos dos hombres tan diferentes existía un punto común: los dos eran materialistas, los dos habían aceptado la gran lección freudiana del universalismo, de la muerte de Dios y de la crítica de las ilusiones religiosas. Entre el cristiano de cepa, convertido en extraño a su propia genealogía a fuerza de mandar al demonio a sus antepasados vinagreros, y el judío asimilado, adepto del abate Grégoire, habría podido negociarse una paz entre valientes. No se negoció.

Lacan no había vacilado sobre la elección que debía hacerse. No sólo porque Loewenstein se había convertido, siete años después de su instalación en Francia, en el mejor didáctico de la SPP y el más representativo de ese bello horizonte freudiano al que aspiraba, sino también en razón de ese materialismo cuyos valores compartía. Y cuando tenga que emprender un análisis de control, irá a buscar a otro didáctico de la misma obediencia: Charles Odier, suizo y protestante, formado en Berlín por dos hombres prestigiosos de la saga freudiana, Karl Abraham y Franz Alexander. Así es como Lacan, el católico del Aisne y del Loira, habrá sido iniciado en la práctica de la cura por un judío en exilio permanente y por un protestante cuyos antepasados habían huido de Francia des-

pués de la revocación del edicto de Nantes. ¿Era entonces necesario que pasara por eso para efectuar su última ruptura con la beatería del bulevar Beaumarchais?

Y además, al orientarse hacia esos dos técnicos de pura línea ortodoxa, tomaba por maestros, mediante una generación intermediaria, a tres ilustres discípulos de Freud: Hanns Sachs, analista de su analista, vienés de origen, gran organizador en la IPA de los principios de la estandarización; Karl Abraham, primer analista de su controlador, especialista en las psicosis y fundador de la sociedad psicoanalítica de Berlín; Franz Alexander, finalmente, segundo analista de su controlador, analizado él mismo por Sachs y futuro inventor de una técnica de reducción del tiempo de las curas.

Curiosamente, Lacan mantendrá siempre en secreto su paso por el análisis de control, hasta el punto de que su yerno y sus allegados no oirían nunca hablar de él hasta que nos fuese revelado con certidumbre, en junio de 1982, por Germaine Guex, la cual por lo demás estaba persuadida de que Lacan había efectuado con Odier, una serie de análisis. Se cruzó con él a menudo a horas fijas, y durante varios meses, en la casa de aquel hombre del que se había convertido en compañera. ¿Era en 1935 o en 1937? Ya no se acuerda de las fechas con precisión.[4] Todo inclina a creer hoy que se trataba no de una cura —se desarrollaba con Loewenstein—, sino de una supervisión, que se había hecho casi obligatoria para los candidatos a partir de la creación en 1934 de un instituto semejante a los que estaban ya en actividad en las sociedades miembros de la IPA.

Que Lacan no haya creído conveniente más tarde dar a conocer sus pasos por el análisis de control no significa que éste no haya tenido lugar. Sin duda le bastaba haber sido escuchado por un oído por lo menos para significar a sus contemporáneos que su situación de fundador no era la misma que la de Freud: *él* había sido analizado; y no en cualquier diván: en un diván ortodoxo y reglamentario. Bien sabía sin embargo que llegaría un día, después de su muerte, en que un historiador curioso descubriría, ya fuese por deducción lógica, ya fuese por el testimonio de un veterano de

la saga freudiana, ese pequeño fragmento de verdad enterrado en su pasado. La memoria llega siempre a su destino.

Un abismo separaba pues a los dos hombres que se encontraron en el apartamento de la avenida de Versailles, varias veces por semana, durante seis años, de junio de 1932 a diciembre de 1938. Si Lacan concebía la libertad bajo el aspecto de un largo despliegue del deseo, Loewenstein la miraba de manera opuesta. A sus ojos, su conquista no era sino la adquisición de un derecho, sino una necesaria victoria ganada sobre la intolerancia. Conociendo el precio que se paga por ella, por haberle faltado, no estaba dispuesto a sacrificarla al ejercicio del deseo. Más valía escatimarla sabiendo asignarle límites gracias a unas reglas a las que debe obedecer todo sujeto. Y las reglas, en el itinerario de aquel hombre que, en cada emigración, no hizo sino perder lo que creía haber ganado, eran las que había fijado la IPA para el "libre" ejercicio del psicoanálisis. Sacaban además su fuerza de su carácter supranacional, del hecho de que se habían impuesto, a partir de 1925, a *todas* las sociedades ipeístas.

Compuesto esencialmente de judíos de la Europa central, el imperio freudiano de entre las dos guerras formaba una especie de nación donde el uso de reglas y de costumbres conducía a la instauración de un igualitarismo unificador. Y si las reglas fueron transgredidas constantemente, no por ello dejaron de ser constitutivas de una arquitectura moral que permitió a la comunidad psicoanalítica existir a través de un lazo social y según un fundamento ético. Puro técnico de la gran patria ipeísta, Loewenstein se sometía pues a la fe común sin renunciar a sus pasiones. Siendo el amante de una princesa de la que será más tarde el analista, después de haberlo sido de su hijo, transgredía las reglas de las que pretendía ser defensor. Y en eso se parecía a Lacan, su más peligroso rival. Pero, a diferencia de este último, creía a pies juntillas que la sumisión a las reglas servía al libre ejercicio del psicoanálisis freudiano, del que la IPA se había convertido en la tierra prometida. E incluso si estaba apegado a Francia hasta el punto de identificarse con la mayoría de sus valores republicanos, conserva-

ba la certeza de que la SPP debía integrarse a cualquier precio en el gran movimiento de estandarización ipeísta.

Nada semejante para el hijo de Alfred. No soñando con viajes ni con internacionalismo salvo para satisfacer su inmensa curiosidad, no sentía ninguna necesidad de obedecer a la menor regla. A sus ojos, la IPA no era ni una patria ni una tierra prometida, sino una institución que aportaba a cada uno de sus miembros la garantía de una legitimidad freudiana. Sin ella, no era posible ninguna carrera en el movimiento psicoanalítico francés.

Puede juzgarse lo que fue "técnicamente" esa cura leyendo los dos textos fundamentales redactados por Loewenstein a propósito de la práctica psicoanalítica. El primero es un informe presentado a la III conferencia de psicoanalistas de lengua francesa, celebrada en París el 20 de junio de 1928, y el segundo una conferencia pronunciada en la SPP en 1930 y titulada "Le tact dans la technique psychanalytique" [El tacto en la técnica psicoanalítica].[5] El autor definía allí la regla fundamental privilegiando la posición del inconsciente. Después enunciaba las diferentes reglas a partir de las cuales se funda la investigación analítica: obligación para el terapeuta de confiar en su memoria sin tener que tomar notas, necesidad de analizar las resistencias más que de partir en busca de lo reprimido, prohibición para el paciente de leer obras psicoanalíticas durante la duración de la cura, consejos finalmente sobre la duración de las sesiones, su número o sus retrasos...

La cuestión de la transferencia se enfocaba bajo el ángulo de sus polos positivo y negativo. El final de la cura intervenía cuando la transferencia positiva podía interpretarse, liberando así al paciente del dominio del analista. En cuanto a las reglas "morales", Loewenstein las abordaba para subrayar que la cura debía desarrollarse fuera de los lazos amistosos entre los protagonistas. Fue pues esta técnica medida, racional, estandarizada la que aplicó a la cura de Lacan, y ya hemos tenido ocasión de subrayar hasta qué punto perderá la paciencia frente a ese hombre que oscilaba permanentemente entre el frenesí de actuar y de conocer y la lentitud para construir y elaborar.

Loewenstein sólo hizo alusión una sola vez, por escrito, y de manera negativa, al problema de la cura de Lacan. Pero en muchas ocasiones manifestó su opinión a los que lo rodeaban: según él, el hombre era inanalizable. Sin duda, Lacan era inanalizable bajo tales condiciones transferenciales. Y Loewenstein no se mostró capaz de innovaciones suficientes para analizar a semejante hombre. ¿Cómo hubiera podido?

Por su lado, Lacan confió un día a Catherine Millot lo que pensaba de su cura: según él, Loewenstein no era bastante inteligente para analizarlo. ¡Cruel verdad! Fue en su seminario, añadió, donde tuvo la impresión de hacer un análisis. Nunca percibió, a este respecto, el papel fundamental que había desempeñado Marguerite. Para ilustrar la significación esencial de ese momento de su historia contó un anécdota: un día que pasaba por un túnel al volante de su pequeño automóvil, vio un camión que venía derecho contra él. Decidió entonces seguir su ruta: el camión cedió el lugar. Participó a Loewenstein este incidente, tratando de hacerle tomar conciencia de lo que era la relación transferencial de ellos dos. Silencio. La lucha a muerte, de la que Lacan aprendía a alimentarse en el seminario de Kojève, acabó de manera guerrera. No sólo el analizante alcanzó la titularidad contra la opinión de su analista, y con el apoyo de Pichon, sino que escapó del diván apenas pudo hacerlo, después de haber prometido permanecer en él. Finalmente, se convirtió, para Francia, en el maestro y guía que no había sido Loewenstein.[6]

Durante toda la duración de su análisis, Lacan prosiguió su trabajo teórico en el exterior del medio psicoanalítico. Participaba ciertamente en debates internos de la SPP y frecuentaba a sus colegas, pero se alimentaba de un saber que escapaba a la comunidad freudiana de la época. Seguía pues siendo un marginal cuya evolución se observaba con desconfianza, con la idea afirmada sin cesar de que aquel hombre no se parecía a un psicoanalista ordinario. Después de haber construido su tesis entre spinozismo, fenomenología, surrealismo y psiquiatría dinámica, iba a llevar todavía más lejos su investigación filosófica de la

obra freudiana, lo cual lo llevó a enunciar sus primeras hipótesis sobre el deseo, el estatuto del sujeto y el lugar de lo imaginario. Hecho notable: entre fines del año 1932 y mediados del año 1936, es decir durante los cuatro primeros años de su análisis, Lacan no produjo ningún texto importante. Todo sucedió pues como si ese estado de no-producción fuese el síntoma de una gran mutación en el transcurso de la cual tuvo lugar el paso de la psiquiatría y del descubrimiento freudiano a una interpretación del freudismo que se abría sobre un verdadero sistema filosófico. Y con ello, ese período "vacío" funcionó como un "período de latencia" rico en acontecimientos privados, a través de los cuales se forjó su personalidad.

A fines del mes de agosto de 1933, Lacan abandonó a Olesia en París para tomarse unas vacaciones de unos quince días con Marie-Thérèse. El viaje se desarrolló en tren, de San Juan de Luz a Madrid, pasando por Salamanca, Burgos y Valladolid. Loco de pasión, Lacan escribió a su amante cartas inflamadas. Lecturas abundantes. Su vieja curiosidad de todo reaparecía después de esos "años perros" de carrera (grotesca) hacia la "clínica". Decía a Olesia que tenía en ella un amigo devoto, más allá, tal vez, de lo que él merecía.[7]

Después de haberse dirigido a la mujer amada en masculino, Lacan le contaba, en una nueva carta, cuánto le apasionaba su viaje. Se decía capaz de las locuras más "quijotescas". Afirmaba su anticristianismo a la vez que hablaba de su deseo de visitar a su "santo patrón", en Compostela.

Describía los encantos del ferrocarril español, después relataba su visita al monasterio de Santo Domingo de Silos. En Valladolid cayó en éxtasis ante una escultura policroma, "aullante, punzante, que le retuerce a uno el alma". Finalmente, en Madrid, visitó el Prado y verificó que ya no experimentaba, ante la pintura de Velázquez, la misma emoción que antes. En cambio, Goya le hizo llorar por su inteligencia. Volvía a encontrar allí la paleta de esos pintores que "antaño le habían hecho escuchar la llamada de Venecia".

Después de ese impulso lírico, Lacan evocaba el pasado y se dejaba ir a su pasión por Olesia. Le prometía siempre una dicha por venir. Las palabras de amor iban acompañadas de manifestaciones de ternura. Lacan hablaba de besos ardientes, de momentos de fiebre y de su deseo jadeante. Pedía a su amante que lo esperara, que fuese bella para él, que perdonara las huidas y las vacilaciones incesantes. Aseguraba que el invierno sería caluroso y lleno de felicidad.[8]

Desde su regreso a París volvió a tomar el camino del diván y la exaltación cedió el lugar a la morosidad. Entre Marie-Thérèse, a la que no quería dejar, y Olesia a la que amaba tanto más cuanto que estaba separado de ella, no lograba ni adueñarse de una felicidad que se le escapaba, ni dominar una impaciencia que lo hacía incapaz de gozar del tiempo presente. A principios del mes de octubre se dirigió a Prangins para asistir a la asamblea de la sociedad suiza de psiquiatría y debatir el problema de las alucinaciones. Fue en esa ocasión cuando se encontró por primera con Carl Gustav Jung, que había venido a evocar su experiencia con las tribus africanas. Con Henri Ey, Lacan reafirmó el principio de una doctrina fundada en la psicogénesis: la alucinación, dijo, no depende en efecto ni del automatismo ni de una "constitución", sino de una perturbación del sentimiento de integración de la personalidad del enfermo.[9]

El 24 de octubre, justo antes de una sesión de análisis, escribió a Olesia una carta que contrastaba singularmente con las del mes de agosto. Los amantes estaban al borde de la ruptura y Lacan se dejaba ir a su humor melancólico. Se quejaba de estar siempre atrasado con la felicidad y se reprochaba su actitud pasada, a la vez que esperaba, sin creer en ello, poder recuperar el tiempo perdido. Almorzando en el Albergue alsaciano, en la avenida de Versailles, recordaba aquel mal momento del año anterior, su angustia. Decía su hastío profundo y subrayaba que Olesia estaba quizá atrasada ella también, en un frenesí, en un abandono. Quería una vez más y siempre recuperar el tiempo perdido.[10] A pesar del sueño y del deseo, nada se reconstruirá entre los dos amantes.

En el momento mismo en que trataba de exorcizar su hastío, Lacan fue despertado por un nuevo amor: Marie-Louise Blondin. Tenía veintisiete años y llevaba el diminutivo de Malou.

Lacan la conocía desde hacía mucho tiempo: era en efecto hermana de su viejo camarada de externado Sylvain Blondin. Nacido el 24 de julio de 1901, éste pertenecía a una honorable familia republicana de la gran burguesía parisiense, originaria de la región de la Charente por la rama materna y de Lorena por rama paterna. Después de unos estudios brillantes en el liceo Carnot, Blondin había decidido hacerse médico como su padre. En 1924, habiendo sacado el segundo lugar en el concurso del internado, había elegido una carrera de cirujano. Hizo sus primeras armas como jefe de clínica en el Hôtel-Dieu, donde permaneció hasta 1935, fecha de su nombramiento en el concurso de los hospitales.

Ese hombre era de una seducción infinita. Alto, delgado, alerta, ágil, le complacían las corbatas de pajarita y llevaba una cabellera rubia y ondulada que le gustaba disimular, con exquisita elegancia, bajo un sombrero echada hacia atrás. Gran coleccionista, dedicó sus primeros honorarios a la compra de cuadros modernos: Braque, Léger, Picasso. Operaba con la mano izquierda, escribía con la derecha y dibujaba con las dos a la vez. Toda su vida se negó a pasar el examen para el permiso de conductor de automóviles, prefiriendo el uso de una limusina con chofer o de taxis.[11]

Lacan se entendía con él a las mil maravillas y su relación, fundada en una especie de fascinación recíproca, no fue ajena al amor que le inspiró Malou. Ésta tenía una adoración sin límites por su hermano. Estaba dispuesta pues, a causa de la amistad que unía a los dos hombres, a encontrar en Jacques todas las cualidades que admiraba en Sylvain: talento, belleza, originalidad, inteligencia. Y como era narcisista e íntegra, y tenía de sí misma una imagen a la vez sublime y desfalleciente, supo reconocer el genio bajo la máscara de la extravagancia. Prefirió pues a Lacan sobre todos los demás. Vio en él a un ser a la medida de su ideal de superioridad y quiso conquistarlo. Sylvain Blondin, que no tenía ninguna simpatía por la doctrina freudiana y pensaba que su camarada haría

una brillante carrera de psiquiatra, se sintió encantado de ver a la hermana a la que quería mucho prendarse así de un hombre que creía idéntico a sí mismo.

De caderas estrechas, de cuerpo alargado de una admirable delgadez, Malou era una mujer de una belleza sorprendente. No tenía el encanto masculino de la pequeña Olesia que tanto había seducido a Drieu, pero pertenecía a esa raza de mujeres cuya frágil feminidad deja entrever una especie de languidez melancólica: entre Greta Garbo y Virginia Woolf. Malou hubiera podido contentarse con ser la hija de su madre, o la hermana de su hermano al que amaba tiernamente. Hubiera podido hacerse conforme al ideal que le habían transmitido: ser una burguesa esclarecida que acompañara con su rectitud y su nobleza el destino de un esposo tranquilo, preferiblemente médico, coleccionista o mecenas, cómodamente instalado en un edificio de piedra tallada del Faubourg Saint-Germain. No escogió eso. Pues, ya desde muy joven, se destacaba en su medio por sus talentos de pintora, por su manera original de disfrazarse o de fabricar ella misma sus vestidos, por su manera de reírse de todo con un humor inimitable, o también de asombrar a sus amigos con su conocimiento de los grandes clásicos de la canción francesa. Pero, como su anticonformismo no la llevaba hacia una verdadera independencia intelectual, siguió siendo tributaria del ideal de conyugalidad que regía todavía la condición femenina de su época. Fue pues a la vez moderna por sus gustos y sus aspiraciones, y apegada de manera rígida al orden antiguo por su concepción del amor y de la familia.

Tal era la mujer de la que Lacan se enamoró en el otoño de 1933, cuando pensaba todavía en reconquistar a Olesia. Y, para poseer a la hermana de ese amigo al que admiraba como a un doble de sí mismo, estaba dispuesto a todo. No ignoraba que semejante mujer, sin ninguna experiencia del amor carnal, no era de ésas de las que hace uno una amante. Muy pronto se planteó la cuestión del matrimonio.

A fines del año 1933, Lacan tomó el camino de una unión en toda forma, sancionada por la Iglesia católica romana. ¿Olvidaba

que, unos meses antes, enviaba desde España a su amante parisiense el ferviente testimonio de su anticristianismo?

La cosa es que la boda de Marie-Louise Blondin y de Jacques Lacan se celebró el 29 de enero de 1934, a las 11:30 horas, en la alcaldía del Decimoséptimo distrito en presencia de testigos prestigiosos: el profesor Henri Claude por una parte, el cual, a petición de su alumno, había venido a traer el aval de una psiquiatría bien francesa a aquel cuyo nombre no habría de tardar en suplantar al suyo; Henri Duclaux por la otra, cirujano de la Cámara de Diputados y viejo amigo de la familia Blondin. Aquel hombre estaba ya presente, en la misma alcaldía, en el nacimiento de Malou, el 16 de noviembre de 1906. Testimonio de una ternura paternal por la joven novia, presencia mundana y culto de los honores para el nuevo esposo.

Si la boda laica tuvo lugar bajo los auspicios de un ideal médico en el que se cruzaban los valores humanistas de la psiquiatría y de la cirugía, la boda religiosa respondió a los deseos de la familia Lacan. Decidido a no romper con las apariencias de un catolicismo cuya pompa le fascinaba, deseoso también de no decepcionar a una madre que nunca hubiera admitido que las nupcias de su hijo no fuesen religiosas, Jacques Lacan pidió a don Laure, padre abad de la abadía de Hautecombe, que bendijera su unión en la iglesia de San Francisco de Sales.

Jacques y Malou hicieron el tradicional viaje a Italia. Fueron hasta Sicilia. Por primera vez, Lacan descubrió con embeleso la ciudad de Roma, de la que se enamoró. Desde que llegó se portó como conquistador: "Soy el doctor Lacan", declaró al portero del hotel que, no habiendo oído nunca ese nombre, lo miró estupefacto. En Roma, contempló los éxtasis del Bernini y la arquitectura de las fuentes cuyos impulsos barrocos lo deslumbraron hasta el punto de despertar su culpabilidad. El 10 de febrero, en plena luna de miel, se reprochó haber abandonado a Olesia y le envió un telegrama: "Inquieto amiga mía. Telegrafía lista de correos. Roma. Jacques."[12]

Sin duda Malou no había captado hasta qué punto ese hombre era profundamente ajeno a su ideal de amor y de fidelidad. Y sin

duda Lacan, siempre impaciente, en su ardor, de apoderarse del objeto deseado, no había comprendido que jamás una mujer tal aceptaría compartirlo. Esa pareja, cuya felicidad parecía evidente, se adentraba así en el camino del desastre. A la vez polígamo y apegado a una conyugalidad que le era necesaria, Lacan era tan incapaz de abandonar a su mujer como de serle fiel. Decidido a no disimular la realidad de su temperamento, puso en acto, en su existencia misma, esa dialéctica de lo imposible y de la verdad de la que un día llegaría a ser el más famoso teórico. En cuanto a Malou, comprendió demasiado tarde que el hombre que veneraba no podía responder a sus aspiraciones. Mantuvo, sin embargo, su ideal, al precio de la desesperación.

Por el momento, el paso a la edad adulta parecía un éxito. Los esposos se instalaron en un apartamento confortable del bulevar Malesherbes, a dos pasos del de Henri Claude. La elegancia de Malou, su gusto por la ropa, su manera de vivir tuvieron un efecto feliz sobre el comportamiento de Lacan: se vistió en el mejor estilo de la época, con más rebuscamiento que antes, y adquirió el hábito de un confort bien temperado.

Nunca se consumó la ruptura con Olesia, no se pronunció ninguna palabra. Simplemente, los dos amantes dejaron de frecuentarse. La joven mujer quedó pues una vez más abandonada. Aunque había vivido con Lacan una verdadera historia de amor, no experimentó nunca hacia él la misma pasión que hacia Drieu. A sus ojos, uno era un notable teórico en el que admiraba la inteligencia, la fogosidad y la seducción, pero el otro seguía siendo el objeto vibrante de una fijación sin fisuras, cuya pérdida ella cultivaba para no renunciar al dolor de saborear una decepción. Olesia había preferido pues la desdicha de amar a un hombre que no quería nada con ella a la dicha de ser amada por aquel que posponía siempre el momento de amarla. Lacan no ignoraba que su amante estaba ligada para toda la vida al culto de otro hombre. Y como dejaba para luego lo que hubiera podido poseer a fin de desear mejor lo que le escapaba, no fue insensible a la manera en que ella buscaba el abandono. A fuerza de bohemia, de impromp-

tus, de citas fracasadas y de erotismo, habían vivido sus encuentros secretos en la modalidad de un maravilloso discreteo. Al filo de los años, la aventura que los había unido conservó para cada uno de ellos esa aureola de fiebre y de emoción que el recuerdo otorga a los amores de juventud irremediablemente perdidos. Y cuando volvieron a verse, cuarenta y tres años más tarde, para una cena a solas en *La Petite Cour*, con prisa de imaginar el encanto inesperado de aquel tiempo recobrado, no tuvieron nada que decirse. Su historia había dejado, sin embargo, rastros en la memoria de Victoria Ocampo. Hacia la misma época, de paso por París, pidió a unos amigos que organizaran para ella un encuentro con Lacan. Ante el asombro que les provocó la idea estrafalaria de que pudiera interesarse en ese gran maestro del pensamiento freudiano, pronunció estas palabras soberbias: "Era el amantito de la mujer de Drieu."[13]

En mayo de 1934, Lacan pasó el concurso del cuerpo médico destinado al reclutamiento de los médicos-jefe de los asilos. Frente al jurado exhibió con arrogancia su saber fenomenológico y estuvo a punto de no ser aprobado: "Ese muchacho nos aburre", dijeron los examinadores.[14] Obtuvo el undécimo lugar entre trece aceptados, después de haberse mostrado apabullante en la prueba llamada "examen del enfermo". Ésta consistía en presentar un caso en veinte minutos sin conocer ni el expediente ni al enfermo. A pesar de su nombramiento, Lacan se escabulló de la obligación de tomar el puesto hospitalario que le correspondía. Había emprendido ya el ejercicio privado del psicoanálisis, cuya vía iba a quedarle abierta oficialmente por su admisión como miembro adherente de la SPP, el 20 de noviembre del mismo año.[15] Esa renuncia a la carrera hospitalaria no significaba que se apartara de la locura. Muy al contrario, no dejó de volver a ella hasta el punto de no desligar nunca su lectura del freudismo de una clínica de la psicosis, ni ésta de su fundamento paranoico.

Fue en el café de la plaza Blanche donde Lacan se cruzó con el hombre que habría de ser durante varios años su primero y único

analizante de larga duración, fuera de todo circuito de los asilos. Se llamaba Georges Bernier y era originario de una familia judía llegada de Rusia.[16] Llevaba a cabo entonces estudios de filosofía y se interesaba en la pintura moderna, en las vanguardias, en las ideas nuevas. Vio a Lacan sentado en la mesa de André Breton, después volvió a encontrárselo en el invierno de 1933 en los bancos de un anfiteatro de la Sorbona donde él mismo preparaba un certificado de psicología, a la vez que seguía los cursos de Georges Dumas.

Mientras Lacan quería pasar el examen de agregado de filosofía, Bernier pensaba en hacer psiquiatría a la vez que sentía la necesidad de una cura freudiana. Iba pues a ver a Allendy para algunas sesiones. No encontrándolo muy inteligente, decidió emprender un análisis con Lacan. La cura duró hasta 1939. Después de esta fecha, los dos hombres volvieron a encontrarse en Marsella, ligados, en pleno derrumbe, por una complicidad de la que volveremos a hablar largamente.

Las primeras sesiones se desarrollaron en la calle de la Pompe, de la manera más clásica. Prosiguieron después en el bulevar Malesherbes. Duraban una hora, al ritmo de tres por semana. Cada dos o tres semanas, Lacan proponía una especie de síntesis. Intervenía largamente para explicar lo que había sucedido y ayudar al paciente a avanzar. Había ya, en esa cura original, algunas de las características propias del estilo del futuro Lacan: una manera a la vez de fusionarse con el paciente, de no analizar la transferencia, o de intercambiar con él libros, objetos, ideas, y también de separar radicalmente el terreno del diván y el de la amistad.

Durante los años de gestación que lo llevaron de la publicación de su tesis a la apropiación del gran impulso filosófico de su época, Lacan frecuentó las filas de la SPP. Frente a los hombres de la primera generación, se afirmó como un teórico de envergadura. Y fue con Loewenstein, Paul Schiff, Charles Odier y Édouard Pichon con quienes mantuvo el diálogo más continuo. Las relaciones con Marie Bonaparte seguían siendo, de un lado y otro, de una extrema frialdad. Entre la representante oficial de la poderosa oreja

vienesa, que reinaba como soberana en la SPP, y el fundador de una verdadera renovación freudiana, el silencio estaba en el orden del día. Por lo demás, la princesa no parecía sospechar todavía la importancia de aquel hombre tan ajeno a su universo. A lo largo de todo su diario íntimo, donde relataba sin embargo en detalle los problemas cotidianos del movimiento psicoanalítico, no mencionó una sola vez el nombre de Lacan.[17]

Las intervenciones que hizo Lacan durante ese período no fueron muy interesantes. Daban fe de su presencia constante en las filas de la SPP. Hasta 1936, no hizo sino repetir lo que había adelantado ya a propósito de la paranoia.

A partir de 1936 se interesó en la cuestión del *estadio del espejo*. Apoyándose en Henri Wallon, Alexandre Kojève y Alexandre Koyré, inventó una teoría del sujeto que, a la vez que se aferraba a la revolución freudiana, le daba un nuevo contenido. Los rastros de esa evolución son perceptibles en 1937 y 1938 en las réplicas a Marie Bonaparte, a Loewenstein y a Daniel Lagache. Se refieren al cuerpo fragmentado, al narcicismo y a la pulsión de muerte. Son más nítidas todavía en la exposición del 25 de octubre de 1938, titulado "De l'impulsion au complexe" [Del impulso al complejo], donde Lacan hace el resumen de sus trabajos doctrinarios frente a Odier que le reprochaba la longitud excesiva de sus comunicaciones.[18]

Hay que decir que en esa fecha la cura de Lacan planteaba un serio problema en las filas de los titulares de la SPP. No había surgido ninguna dificultad para su nombramiento como miembro adherente en 1934. Pero, después de la creación del Instituto de Psicoanálisis y de la instauración de reglas más rígidas para el acceso a la titularidad, las cosas empezaron a degradarse. Se envenenaron en 1936 cuando Lacan inició su obra teórica cuya tonalidad escapaba al medio psicoanalítico. No pudiendo ser comprendido por sus innovaciones intelectuales, será rechazado por su incapacidad de someterse a las reglas.

No sólo la duración de esa cura era excesiva en relación con la norma admitida en aquellos tiempos, sino que parecía querer eter-

nizarse según un proceso de chantaje y de desafío recíprocos. Loewenstein consideraba, en efecto, que Lacan debía proseguir su formación, mientras que éste sólo la proseguía para tener acceso a la titularidad. Será necesaria la intervención de Pichon para poner término al drama.[19]

II

El fascismo: desmoronamiento de la saga vienesa

MIENTRAS LA SPP era atravesada cotidianamente por esas pequeñas tragedias íntimas, el movimiento psicoanalítico era alcanzado por el tren de la Historia. En marzo de 1938, la llegada de los nazis a Viena hizo inminente la partida de Freud y de sus últimos compañeros. Inquietado varias veces por la Gestapo, el anciano, amputado de la mandíbula, conservó su calma y su buen humor. Nunca había dejado la ciudad de sus principales descubrimientos. Por eso quería permanecer en su puesto hasta el último instante.

Sin dejar de organizar la partida del maestro con ayuda de Max Schur, de William Bullitt y de Marie Bonaparte, Jones intentaba poner en obra, por segunda vez, la política que había aplicado en Alemania unos años antes. Es sabido en efecto cuál fue en aquel país el programa de arianización aceptado por él y preconizado, desde 1933, por Matthias Heinrich Göring, nazi convencido, antisemita ardiente y antiguo alumno de Emil Kraepelin: construir un movimiento de psicoterapia del que estarían excluidos los judíos y que condenaría el vocabulario freudiano. Entre los miembros de la Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft (DGP), fundada por Karl Abraham, se encontraron dos hombres que se ilustraron en esa empresa: Felix Boehm y Carl Müller-Braunschweig. Ni ideólogos ni adeptos del nazismo, estaban simplemente celosos de sus prestigiosos colegas judíos que habían sido los pioneros del pensamiento freudiano en Alemania. El advenimiento del nacional-socialismo fue pues para ellos una ganga: les permitió hacer carrera. Sintiéndose inferiores a sus maestros judíos, esos hombres se convirtieron en los criados de la vergüenza, mientras que los miembros judíos de la DGP tomaban la ruta del exilio. En 1935, de

cuarenta de ellos no quedaban ya más que nueve. Boehm y Müller-Braunschweig fundaron su colaboracionismo en la tesis siguiente: para no dar a los nazis un pretexto cualquiera de prohibir el psicoanálisis, basta con adelantarse a sus órdenes y excluir a los últimos miembros judíos de la DGP, a reserva de disfrazar esa exclusión de partida voluntaria.

Apoyada por Jones, esa operación de "salvamento" llevaba a la dimisión forzada de los últimos miembros judíos de la DGP. Un solo no-judío se negó a esa infamia: se llamaba Bernard Kamm y se exilió voluntariamente por solidaridad con los excluidos. Göring pudo realizar entonces su sueño y crear un instituto de psicoterapia en el que se reagruparon a la vez los freudianos, los jungianos y los independientes. Freud no aprobó esa política, y cuando Boehm se dirigió a Viena para convencerlo de lo fundado de la tesis del "salvamento", se levantó, furioso, y salió de la habitación. Condenaba semejantes bajezas, pero como había dejado desde hacía mucho tiempo de dirigir los asuntos de la IPA, dejó que Jones sostuviera la empresa. Lo cual fue interpretado como una aprobación implícita.[1]

Jones iba a perseverar en su política de compromiso. En Viena, el 13 de marzo de 1938, Freud y sus compañeros se reunieron para poner fin a las actividades de su sociedad que había inaugurado su nueva sede hacía solamente dos años. Anna presidía la sesión. En aquellas horas sombrías, cada uno recordaba el gran día de la fiesta de mayo de 1936 en que Thomas Mann había venido a pronunciar su célebre conferencia sobre el porvenir del psicoanálisis. "Sigmund Freud", había dicho, "el fundador del psicoanálisis como terapéutica y método general de investigación, ha recorrido la dura vía de su búsqueda enteramente solo, con toda independencia, únicamente como médico y observador de la naturaleza, sin conocer los consuelos y la reconfortación que las bellas letras hubieran puesto a su disposición. No conoció a Nietzsche en quien, sin embargo, surcando la obra como relámpagos, se encuentran anticipados puntos de vista freudianos; no conoció a Novalis en quien, muy a menudo, en ensoñaciones inspiradas, la biología romántica se acerca tan asombrosamente a las ideas psicoanalíticas;

no conoció a Kierkegaard, cuya valentía cristiana, que nunca retrocede ante las revelaciones más trágicas de la psicología, no hubiera dejado de impresionarlo y de actuar en él profundamente como un estimulante, y ciertamente tampoco a Schopenhauer, que orquesta en su filosofía desencantada una sinfonía de los instintos cuyo curso se esfuerza en desviar para liberar a la humanidad. Así debía ser sin duda. Le era preciso hacer tan sólo por sus propios medios la conquista metódica de su sistema ignorando las anticipaciones intuitivas: ese rigor del destino ha acrecentado verosímilmente la agudeza de su búsqueda."

En el momento de disolver la sociedad, Anna preguntaba a Richard Sterba cuáles eran sus intenciones. Único no-judío del grupo, podía, como lo deseaba Jones, tomar la dirección de una política de "salvamento" del psicoanálisis en Viena. Se negó. Y Freud pronunció estas palabras: "Después de la destrucción por Tito del templo de Jerusalén, el rabino Hochanaan ben Sakkai pidió autorización para abrir en Jahné una escuela dedicada al estudio de la Tora. Vamos a hacer lo mismo. Estamos acostumbrados a ser perseguidos por nuestra historia, nuestras tradiciones." Y después, volviéndose hacia Sterba, añadió: "Con una excepción."[2]

El 3 de junio de 1938, Freud salía de Viena en el Orient-Express, para no volver nunca. Dejaba tras él a sus cuatro hermanas, Rosa, Mitzi, Dolfi y Paula. Serán arrastradas en la tiniebla de la solución final: Theresienstadt, Treblinka. En el proceso de Nuremberg, un testigo relató cómo una de ellas fue acogida por el Obersturmbannführer del campo: "Una mujer de cierta edad se acercó a Franz Kurt, presentó un *Ausweis* y dijo ser la hermana de Sigmund Freud. Rogó que la emplearan en un trabajo de oficina fácil. Franz examinó con cuidado el *Ausweis* y dijo que se trataba probablemente de un error. La condujo al indicador de ferrocarril y dijo que a las dos horas un tren regresaría a Viena. Podía dejar allí sus objetos de valor y sus documentos, para ir a las duchas. La mujer entró en la habitación, de donde nunca regresó."[3]

En el andén de la estación del Este, el 5 de junio de 1938, a las 9:45 horas, Marie Bonaparte y William Bullitt acogieron a Freud

para una estancia de doce horas en París. Al final de la tarde, éste se reunió con algunos psicoanalistas franceses en los salones de la residencia particular de la princesa, en la calle Adolphe-Yvon. Lacan no estaba en la cita. Dirá más tarde que había preferido no ir por el prurito de no "dar gracias" a Marie.[4] Sin duda, la verdad era diferente. Lacan, en efecto, no fue invitado a ese encuentro que se desarrolló en la intimidad. En esa fecha, por lo demás, no tenía nada que esperar de una entrevista con el maestro vienés.

En agosto, cuando toda Europa temía la guerra, el congreso de la IPA se desarrolló en París en una sala de la avenida de Iéna, bajo un calor tórrido. En su discurso de apertura, Jones rindió homenaje a Francia: "Podemos considerar a Francia como el país que ha dado el marco necesario a la psicología moderna. Fueron los psicólogos franceses los que descubrieron por primera vez, por una intuición natural al país, la importancia de las observaciones clínicas y terapéuticas para la psicología en general [...]. Se preparó así el terreno para el descubrimiento capital de la inconciencia normal, pero ese descubrimiento se hizo en otro sitio. Para utilizar una comparación con la agricultura, la tierra francesa que había sido tan incesantemente cultivada durante cien años estaba, a fines del siglo pasado, enteramente agotada; los signos de esterilidad se hacían evidentes y siguió un período durante el cual tuvo que quedar en barbecho."

Durante cuatro días, psicoanalistas franceses y extranjeros "divagaron" sobre diversos temas. Loewenstein, Pichon, Allendy, Lagache, Sophie Morgenstern y Marie Bonaparte se sucedieron en el podio. Un hombre brilló por su ausencia: Jacques Lacan. En su discurso de clausura, Jones hizo el balance de su actividad de presidente para el conjunto de los países donde existían sociedades freudianas. A propósito de Alemania, anunció la victoria de su política de "salvamento". Sin mencionar ni el nombre de Göring ni el proceso de nazificación ni la dimisión obligada de los judíos ni el éxodo de la flor y nata de la *intelligentsia* psicoanalítica, se felicitó de la "autonomía considerable" de que gozaba la nueva DPG enfeudada al instituto de psicoterapia, y del "aumento constante del nú-

mero de candidatos formados". Después, abordando la cuestión austriaca, lloró por la suerte de la sociedad vienesa: "Yo ignoraba", dijo en sustancia, "cuando participaba hace treinta y dos años en las primeras reuniones de esa sociedad que dio nacimiento a tantas otras, que tendría un día que pronunciar su disolución [...]. El profesor Freud ha aceptado mi recomendación de que esa sociedad pase a estar bajo el control de su homóloga alemana."[5]

Después de este siniestro discurso, los participantes en el congreso volvieron a reunirse para una recepción en Saint-Cloud, en los jardines de la suntuosa residencia de la princesa. En ruta hacia América, los exiliados vieneses pensaron por última vez, antes del apocalipsis, en esa Europa de sueño cuyo resplandor no volverían a ver brillar nunca. La gran Yvette Guilbert, tan admirada por Freud, cantó *Dites-moi que je suis belle* [Díganme que soy hermosa] ante una multitud subyugada por su poder vocal y sus ochenta años.[6]

Sin duda Lacan estaba allí, en medio del banquete: uno entre otros...

La firma de los acuerdos de Munich, que prefiguraba el desmoronamiento de Francia, desempeñó un papel importante en la manera en que Lacan se escabulló, con ayuda de Pichon, de una cura interminable. Consciente de haber perdido su batalla contra la "francesidad" del psicoanálisis y preocupado, en aquellos días sombríos, de preservar a la SPP del dominio exclusivo de la corriente ortodoxa, el gramático decidió "canjear" el nombramiento de Lacan a la titularidad contra el de Heinz Hartmann, refugiado en París después de la ocupación de Viena por los nazis. Habrá sido pues necesaria la demostración de fuerza de un miembro de la Acción Francesa para que el hijo de Alfred fuese aceptado finalmente en su verdadero lugar, en un grupo que se lo negaba. El 15 de noviembre de 1938 presentó su candidatura a la titularidad, y el 20 de diciembre el asunto quedaba concluido.

Al actuar así, Pichon no se contentaba, poco antes de su muerte, con designar a un posible heredero de esa tradición francesa por la que tanto había militado, también reparaba una injusticia.

No había, en efecto, ninguna razón válida para que Lacan no fuese nombrado titular, después de seis años pasados en el diván de Loewenstein. Que las condiciones en que acabó aquella cura hayan sido para el analista una dolorosa humillación, es algo que puede juzgarse por el rencor expresado bajo su pluma en una carta enviada a Marie Bonaparte, el 22 de febrero de 1953: "Lo que me dice de Lacan es desolador. Siempre presentó para mí una fuente de conflicto: por una parte su falta de cualidades de carácter, por otra parte su valor intelectual que yo estimo altamente, no sin desacuerdo violento. Sin embargo, la desgracia es que aunque habíamos convenido que continuaría su análisis después de su elección, no regresó. No se hace trampa sobre un punto tan importante impunemente (esto entre nosotros). Espero ciertamente que sus polluelos, analizados de prisa y corriendo, es decir, no analizados en absoluto, no serán aceptados."[7]

En otra carta a Jean Miel, fechada el 12 de septiembre de 1967, hacía una vez más algunas confidencias sobre las condiciones de aquel nombramiento y sobre la opinión que tenía de su antiguo analizante: "Lacan fue nombrado en 1937-1938 y yo tuve una influencia determinante en aquella época para superar las objeciones manifestadas por nuestros colegas." Y, a propósito de la escisión de 1953, añadía: "Cuando estuvo claro que el 'training' de Lacan era inaceptable, prometió sin embargo enmendarse y obedecer las reglas estándar. Pero recomendó inmediatamente la adhesión de un número inusitado de candidatos analizados por él. Por eso se vio obligado a reconocer que de nuevo había formado candidatos de manera heterodoxa, abreviando el tiempo [...]. En lo que se refiere a las ideas de Lacan, pienso que despliega una imaginación muy pertinente en la búsqueda del significante y se desinteresa del significado. Ahora bien, un discurso científico, en cuanto rama del saber, no puede permitirse eso sin quedar trunco. Por eso, cuando leo sus textos, no puedo evitar pensar: palabras, palabras, palabras. Y sin embargo amo y admiro a Mallarmé."[8]

III

La escuela de la filosofía: alrededor de Alexandre Koyré

MIENTRAS COLABORABA EN *Minotaure*, Lacan, exasperado por sus estudios médicos, seguía interesándose en las apuestas de la filosofía de su tiempo. Se vio empujado así a tomar contacto con Pierre Verret, un estudiante comunista un poco más joven que él y deseoso de completar sus fines de mes dando lecciones particulares. Lacan le pidió que lo iniciara en las grandes corrientes del saber filosófico. Quería obtener un certificado de lógica y de filosofía general en la Sorbona. Durante cuatro meses más o menos, de septiembre de 1933 a enero de 1934, precisamente en el momento en que conocía a Georges Bernier, hizo venir a su "profesor" a la calle de la Pompe dos veces por semana, de las siete y media a medianoche. A veces se servía una buena comida, preparada de antemano por la asistenta: "No se trataba", escribe Verret, "de lecciones ordenadas según un progreso preestablecido que permitieran una preparación rigurosa. Era más bien un bombardeo de preguntas inesperadas, de peticiones de precisiones suplementarias que desarmaban a menudo al neófito que era yo. Tenía curiosidad de todo y era de hecho el que dirigía la 'lección'. Ésta se parecía más —si me atrevo a hacer esa comparación— a un diálogo platónico donde las respuestas a las interrogaciones suscitaban nuevas preguntas: en esa mayéutica, yo era a menudo un Sócrates lamentable [...]. El doctor cubría mis honorarios sin la menor retención en la excelente comida que acompañaba a veces nuestras lides verbales."[1]

Por la frecuentación de Jean Bernier y de los surrealistas, así como por la publicación de su tesis, Lacan se encontraba pues sumergido en el corazón del debate que atravesaba la *intelligentsia*

francesa a propósito del comunismo. En esa coyuntura, y aunque no tuviese en cuanto a sí mismo el menor prurito de cualquier compromiso político, no se desinteresó de la batalla sobre el freudo-marxismo que oponía en 1933 a los comunistas, a los surrealistas y a los amigos de Boris Souvarine. Durante una conferencia en la Mutualité, un joven filósofo llamado Jean Audard fue atacado por Georges Politzer con una violencia inaudita. La confrontación giró hacia el pugilato. Lacan no asistía a la sesión, pero la lectura de la conferencia de Audard le dio ganas de conocerlo y participó su deseo a Verret: "Me gustaría, si puedo ir a la AEAR [Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios] (cosa que le diré mañana), ver un momento a Audard ante una copa, antes de cenar, por ejemplo, con usted."[2]

El texto de Audard era original para la época. En lugar de tomar partido en favor del antifreudismo o en favor del freudo-marxismo, el autor mostraba, por una parte, que el psicoanálisis era más "materialista" que el marxismo, cuyo idealismo podía corregir, y, por otra, que los comunistas rusos no defendían el mismo marxismo que los de París.[3]

Sin embargo, no fue por el lado de los debates sobre el carácter materialista del psicoanálisis por donde orientó Lacan sus búsquedas durante el largo período de gestación que lo llevó desde la publicación de su artículo sobre las hermanas Papin hasta la elaboración de sus primeras tesis sobre la ilusión del yo. Y de hecho, después del encuentro con la epopeya surrealista, fue la frecuentación de Alexandre Koyré, de Henry Corbin, de Alexandre Kojève y de Georges Bataille la que le permitió iniciarse en una modernidad filosófica que pasaba por la lectura de Husserl, de Nietzsche, de Hegel y de Heidegger. Sin esa iniciación, la obra de Lacan hubiera quedado para siempre prisionera del saber psiquiátrico o de una captación académica de los conceptos freudianos.

Hijo de un importador de productos coloniales, Alexandre Koyré había nacido en 1892 en Tanganrog, en Rusia. Después de la

revolución de 1905 tomó parte, siendo muy joven, en actividades políticas que lo llevaron a la cárcel, y fue a la edad de diecisiete años cuando se convirtió en alumno de Husserl y de Hilbert en la universidad de Gotinga. De allí partió hacia París donde siguió los cursos de Bergson y de Brunschvicg. De regreso en Rusia participó en la revolución de febrero de 1917, pero se opuso a la de octubre. Socialista convencido, no compartía las opciones del leninismo. En 1919 emigró definitivamente a Francia, no sin haber tomado parte, en el frente ruso, en los combates de la Gran Guerra.

Ya en 1914 había preparado bajo la dirección de François Picavet, libre pensador y especialista de la teología medieval, una memoria sobre *La idea de Dios en la filosofía de san Anselmo*. Ese maestro le transmitía a la vez la pasión que tenía por el neoplatonismo[4] y un espíritu de laicismo en el abordamiento de la historia de la filosofía religiosa. Eso no impidió a Koyré seguir, en 1921, la enseñanza de Étienne Gilson, cuya orientación era enteramente diferente de la de Picavet. Ese filósofo cristiano, que produjo una obra inmensa, había renovado enteramente el estudio de la filosofía medieval inaugurando un método de lectura de los textos completamente nuevo. Sus alumnos venían a verlo y a escucharlo, primero en la Sorbona, después en la Quinta sección de la EPHE: "Gilson", escribe Corbin, "leía los textos latinos, los traducía él mismo, y hacía salir entonces de ellos todo el contenido explícito o latente en un comentario magistral que iba al fondo de las cosas."[5]

Ese método permitía pues volver a colocar el abordamiento de un autor o de una obra en un contexto histórico donde la fe y la filosofía se conciliaban. Así, frente a la tradición laica representada por Émile Bréhier, Gilson convertía a toda una generación de investigadores a la idea de que los libros santos podían ser soportes de un verdadero pensamiento filosófico. Hemos visto que la actitud de Jean Baruzi, que había sido profesor de Lacan en el colegio Stanislas, se relacionaba con esta orientación gilsoniana de la enseñanza de la historia de las doctrinas religiosas.

A la muerte de Picavet, Koyré fue contratado en el Quinta sección como encargado de conferencias temporal, después de haber consagrado su tesis de diploma a La idea de Dios y las pruebas de su existencia en Descartes. En 1929, presentó su tesis de filosofía sobre Jacob Boehme, y dos años más tarde entró como director de estudios en la Quinta sección para ocupar una cátedra de historia de las ideas religiosas en la Europa moderna.

Así fue como ese hombre generoso, cuya distinción y cuya espléndida inteligencia hacían olvidar una locución difícil, inauguró una enseñanza que iba a hacer de él uno de los más grandes historiadores de la ciencia del siglo XX. En la línea directa de Paul Tannery, Koyré defendía la tesis según la cual había que renunciar a una historia de las ciencias puramente interna, y mostrar que el conocimiento humano no evoluciona, como se cree, hacia la búsqueda de un modelo cada vez más conforme con una realidad cuya existencia bastaría descubrir para probar que el espíritu humano se acercaba a ella mediante una serie de progresos sucesivos. A este tipo de estudios, fundados en la cronología de los orígenes y de las filiaciones, Koyré oponía una historia filosófica de las ciencias no reductible al encadenamiento interno de los hechos científicos, sino que englobaba todas las concepciones religiosas o mentales de una época. Así, quería integrar a la historia de las ciencias la manera en que la ciencia comprende lo que la precede y lo que la acompaña: "Al comienzo de mis investigaciones", escribirá en 1951, "me inspiré en la convicción de la unidad del pensamiento humano, en particular en sus formas más altas; me pareció imposible separar en compartimentos estancos la historia del pensamiento filosófico y la del pensamiento religioso, en el que se baña siempre el primero, ya sea para inspirarse en él, ya sea para oponerse a él."[6]

En sus estudios sobre Galileo, iniciados hacia 1935, Koyré ponía magníficamente en obra su concepción de la historia de las ciencias. Mostraba que el movimiento de renovación científica que condujo a la destrucción del cosmos medieval se inspiraba, en primer lugar, en una oposición filosófica entre el platonismo y el

aristotelismo a propósito del papel desempeñado por las matemáticas para la comprensión del mundo. A los ojos de los platónicos, de los que Galileo formaba parte, las matemáticas regían el universo, mientras que para los aristotélicos, representantes de la antigua escolástica, era la física, como ciencia de lo real, la que ocupaba ese lugar fundamental, independientemente de las matemáticas encajonadas en objetos abstractos.

Ahora bien, la ciencia galileana, por su platonismo, suponía el abandono de toda explicación finalista del universo y la afirmación de su carácter infinito. Así se adelantaba la destrucción de un cosmos jerárquicamente ordenado tal como lo había pensado la escolástica medieval de inspiración aristotélica. La concepción de un universo infinito y autónomo destruía las pruebas tradicionales de la existencia de Dios al desalojar al sujeto de su lugar central en el mundo, donde en lo sucesivo se veía obligado a buscar a Dios dentro de sí mismo. Si el hombre medieval vivía en un espacio donde la verdad estaba dada como religión revelada, antes de todo ejercicio del pensamiento filosófico, el hombre del nuevo orden galileano, al que Descartes proponía "filosofar como si nadie lo hubiera hecho antes que él", se convertía en la prenda de un gran vuelco: en él residía la soberanía de un pensamiento que ya no podía alegar una verdad "revelada" anterior a él. Al mundo clausurado, cerrado, finito y jerarquizado del cosmos medieval sucedía un universo sin límites donde el sujeto abandonado a sí mismo quedaba remitido a su razón, a su incertidumbre, a su desaliento.[7]

Este sujeto de la ciencia moderna teorizado por Koyré encontraba pues en la fundación del *cogito* cartesiano una traducción filosófica orientada en torno a los dos polos de la verdad y de la libertad. Si el sujeto es libre, sin apoyo exterior a él mismo, está obligado a la experiencia de una verdad que no está nunca limitada por una autoridad preexistente cualquiera.[8]

Estas interrogaciones sobre el nacimiento de la ciencia moderna y el estatuto del *cogito* habían nacido de la gran refundición filosófica efectuada por Husserl, de quien Koyré había sido alumno.

Las tesis de Husserl comenzaban a conocerse en Francia desde los años veinte y más aún desde febrero de 1929, fecha en que Husserl había pronunciado en la Sociedad Francesa de Filosofía sus famosas conferencias: las *Meditaciones cartesianas*. Tomando como punto de partida el *cogito* cartesiano, la fenomenología husserliana afirmaba que ningún conocimiento era seguro fuera de *mi* existencia de ser pensante. En el estadio del *cogito*, el ser debía reducirse al *yo* que piensa, es decir al ser del *ego*. De donde la noción de *reducción fenomenológica,* que consiste en establecer la primacía del *ego* en el pensamiento, rebasando la experiencia natural mediante un abordamiento de la existencia como conciencia del mundo. El yo se hace entonces *trascendente* y la conciencia *intencional*, puesto que apunta a algo. En cuanto a la ontología, es una *egología* en la que basta que la idea que tengo del objeto sea verdadera para que el objeto mismo lo sea. Así se forma para el *ego* el sentido del *otro* o del *alter ego*, según una serie de experiencias que definen la intersubjetividad trascendental como realidad a partir de la cual se desprende el *ego* de cada uno.

En 1935, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (Krisis)*, Husserl mostraba que la búsqueda de esa intersubjetividad debía preservar a las ciencias del hombre de la inhumanidad. Dicho de otra manera, la fenomenología trascendental, al preservar al *ego* del formalismo científico, salvaba una ciencia posible del hombre donde el *ego* podía descubrirse como vida. Así, frente al ascenso de la barbarie y de las dictaduras que amenazaba la paz occidental, la fenomenología husserliana hacía un llamado a una conciencia filosófica europea heredada de la Antigüedad y que correspondía a una humanidad deseosa de vivir en la libre construcción de su existencia: "La crisis de la existencia europea no puede tener más que dos salidas: o bien la declinación de Europa, convertida en ajena a su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual o la barbarie, o bien el renacimiento de Europa a partir del espíritu de la filosofía, gracias a un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio."[9]

La inmensa fascinación que ejerció la obra husserliana sobre la *intelligentsia* francesa de entre las dos guerras se tradujo de varias maneras. Leída con Heidegger, y especialmente a la luz de *Sein und Zeit* aparecido en 1929, permitía situar en el corazón del sujeto humano la cuestión de lo patético de la existencia y de las fisuras del ser, y dar así un golpe decisivo al impulso de una plenitud bergsoniana del *ego*. De donde una crítica de la idea de progreso que podía desembocar ya sea en un rechazo de los valores de la democracia, en nombre de un retorno a las raíces originales del ser, ya sea en el surgimiento de una *nada*, símbolo trágico de una finitud mortal de la existencia humana, desprovisto de toda trascendencia. Pero abría también dos vías al salvamento posible de la razón moderna. Una podía proponerse volver a centrar la espiritualidad occidental en una filosofía de la experiencia del sujeto, como lo harán en Francia Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty; la otra podía formar el proyecto de construir una filosofía del saber y de la racionalidad: fueron los trabajos de Alexandre Koyré, Jean Cavaillès y Georges Canguilhem. La postura lacaniana escogerá colocarse a medio camino de estas dos orientaciones, a la vez como nueva experiencia del sujeto y como tentativa de hacer valer una forma de racionalidad humana fundada en la determinación de un inconsciente freudiano.[10]

La concepción de la historia de las ciencias defendida por Koyré se cruzaba con las preocupaciones de los historiadores que, bajo el impulso de Marc Bloch y de Lucien Febvre, acababan de crear en 1929 la revista de los *Annales d'Histoire Économique et Sociale*. En 1903, en la *Revue de Synthèse* fundada por Henri Berr, François Simiand impugnaba ya los métodos positivistas representados por Ernest Lavisse y Charles Seignobos, proponiendo desacralizar a los tres ídolos de la tradición historizante: el *ídolo político*, que pretendía reducir todo acontecimiento social a las decisiones, a las acciones y a los gestos conscientes de los príncipes de este mundo; el *ídolo individual*, que encerraba la historia colectiva de los hombres en la de una serie de personajes ilustres; el *ídolo cronológico*, que privilegiaba un tipo de narración funda-

do en el simple encadenamiento de los hechos verificados por el sacrosanto "documento".

No es casualidad si la creación de los *Annales*, que habría de dar nacimiento a una nueva escuela histórica, tuvo lugar el año de la gran crisis de Wall Street y en el momento mismo en que la revolución husserliana ponía las bases de una refundición filosófica de la cuestión de la existencia humana. En el corazón de los dos gestos se perfilaba una interrogación angustiosa sobre la noción de progreso heredada de la filosofía del siglo XVIII. No sólo el modelo de una historia fundada en los gloriosos relatos de batallas o la hagiografía de los combatientes se había vuelto caduca después de los horrores de Verdún, sino que toda construcción teórica que apuntara a imprimir en la historia una significación unívoca se sentía como contraria a la complejidad de la "verdadera" historia viva. Así, Bloch, Febvre y sus amigos oponían a un cuadro maniqueo y de acontecimientos el gran proyecto de una vasta historia plural donde se estudiarían mezclados los modos de vida, los paisajes, las mentalidades, los sentimientos, las subjetividades colectivas y los grupos sociales, con ayuda de una narración épica capaz de hacer revivir lo imaginario de una época entera. Y para realizar este programa de descentramiento radical de la mirada histórica, se inspiraban en la enseñanza de Vidal de La Blache, que había sabido emancipar la geografía del culto de las divisiones administrativas para hacer de ella una ciencia visual sobre el terreno, en la sociología de Émile Durkheim, que había impuesto el estudio de las regularidades estructurales contra el de la colección de hechos, y finalmente en la historia económica.

La revolución de los *Annales* iba en el sentido de una desconstrucción temporal y espacial del sujeto que no era ajena ni a la rumia husserliana, ni a la teoría de la relatividad inventada por Einstein. Sumergido en el tiempo infinito de la larga duración, el hombre de esa nueva historia estaba desposeído del dominio de su destino. Desgarrado entre un tiempo social y un tiempo geográfico que ya no correspondían a las dimensiones de su persona, estaba también excluido de toda forma de universalidad de la naturaleza,

puesto que se afirmaba que ésta era "relativa": variaba según las culturas y según las épocas.

En su adhesión al relativismo cultural y su condena de una historia historizante, patriótica o nacional, los "annalistas" ponían en tela de juicio la pretensión de la civilización occidental de pensar su historia en términos de progreso, por colonización de las culturas llamadas minoritarias. Sin embargo, no rechazaban la herencia de la filosofía de las Luces: desplazaban sus prendas. Se trataba menos, en efecto, para ellos, de revalorizar formas de organización social "pasadistas", "primitivas", "bárbaras" o habitadas por prejuicios arcaicos, que de inventar una nueva manera de pensar la diferencia y la identidad, lo mismo y lo otro, la razón y la sinrazón, la ciencia y la religión, el error y la verdad, lo oculto y lo racional. Así, la reivindicación de un relativismo y de un abandono de toda idea de primacía de una civilización sobre otra podía desembocar en un nuevo universalismo capaz de construir la enciclopedia viva de las sociedades humanas anexando al terreno de la historia los trabajos de las otras ciencias en plena expansión: psicología, sociología, etnología.[11]

El encuentro entre Febvre y Koyré estuvo favorecido por la enseñanza de éste sobre el hermetismo del Renacimiento y sobre Paracelso. En 1931 se creó un grupo francés de historiadores de la ciencia, y un año más tarde, Abel Rey fundaba en la calle du Four un Instituto de historia y de filosofía de las ciencias. Koyré formaba parte del comité de dirección. Quedaba pues efectuada la conexión entre la concepción annalista de la historia y una reflexión sobre la historia de las ciencias y de la filosofía que consistía en captar el andar de la historia del pensamiento en el movimiento mismo de su actividad creadora.

En cuanto a Febvre, fue en un artículo consagrado en 1937 a un libro de Georges Friedmann sobre la crisis de la idea de progreso donde mejor indicaba su posición respecto de una posible historia de la filosofía: "Yo creía que debía oponer la historia de la filosofía, tal como la escriben los filósofos, a nuestra historia de historiadores, que tratan ocasionalmente de las ideas —y señalaba

nuestro desaliento ante esos engendramientos de conceptos en estado puro que, tantas veces, los historiadores se contentan con describirnos con complacencia, sin ninguna referencia al estado económico, político o social de las diversas épocas: conceptos nacidos, podría creerse, de inteligencias desencarnadas y que viven con una vida toda irreal en la esfera de las ideas puras."[12] A esto, Febvre oponía una historia de las ideas que, en lugar de mostrar unos maniáticos solitarios que secretan sistemas de pensamiento intemporales, haría vivir a unos hombres reales, que inventaban sus objetos de reflexión, de manera consciente o inconsciente según el *instrumental mental* de una época.

Reactualizada por los trabajos de Lucien Lévy-Bruhl, esa noción de *mentalidad* sirvió primero para comparar los sistemas de pensamiento prelógico de los pueblos llamados "primitivos", a los que se asociaba a los niños, con los más abstractos de la modernidad llamada occidental. Pero, durante los años treinta, la utilización del término *instrumental mental* dio una coloración netamente estructural a la noción. Lo mismo en Marcel Bloch, con su interés por las "representaciones simbólicas", que en Lucien Febvre con el privilegio concedido a un "universo psíquico", o que en Alexandre Koyré con la captación de una "estructura conceptual", se trataba siempre de definir el modelo de lo que era pensable para una época dada, a partir de las categorías de percepción, de conceptualización y de expresión encargadas de organizar la experiencia colectiva e individual de los hombres.[13]

Aquí se adelantaba cierta concepción francesa del análisis estructural de las sociedades humanas cuya huella se encontrará en Lacan desde 1938, y que será retomada veinte años más tarde por una nueva generación intelectual, a la luz de los trabajos de la lingüística estructural.

"Cuando yo tenía veinte años en 1925", escribe Jean-Paul Sartre, "no había cátedra de marxismo en la universidad y los estudiantes comunistas se cuidaban mucho de recurrir al marxismo o incluso de nombrarlo en sus disertaciones; hubieran sido reprobados en

todos sus exámenes. El horror de la dialéctica era tal, que el mismo Hegel nos era desconocido."[14] Sartre evocaba aquí el estado de espíritu de una generación que, en el umbral de los años treinta, se encontraba en completa discordancia entre lo que le era enseñado en la universidad y lo que descubría por sí misma al empezar a leer a Husserl y pronto a Heidegger.

Después de 1870, la filosofía kantiana se había convertido en una especie de ideología oficial para los profesores de la República que, amalgamándola a un cartesianismo académico, habían construido una doctrina del deber moral destinada a normalizar la enseñanza laica sobre la base de una sólida teoría racional del conocimiento. Aliada al impulso vital, ésta parecía poder resolver todos los problemas de conciencia planteados al hombre moderno y todas las antinomias del sujeto en su relación con el mundo. Así es como se rechazaba o malinterpretaba la filosofía de Hegel en nombre de su idealismo, de su antimatematismo y también porque se la tildaba de ateísmo, de inmoralismo y de fatalismo. Se le reprochaba que cultivara la nada del ser, después la nada del devenir, para desembocar en la certidumbre de la nada de la muerte. Se la percibía pues como una doctrina patológica, incluso oscurantista. A eso se añadía la acusación clásica de pangermanismo. El protestantismo de Hegel se juzgaba inadaptado a las categorías del "pensamiento latino", y su filosofía del derecho se miraba como una apología del Estado prusiano.

Ahora bien, para todos aquellos que descubrían en aquella época la grandeza de la refundición husserliana adjuntándole la luz heideggeriana, se hacía sentir la necesidad de volver a las fuentes originales de esa moderna ciencia de la experiencia de la conciencia, es decir a la obra de su principal fundador: Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Desde la tentativa de Victor Cousin de adaptar en Francia un hegelianismo conforme a la política de la Restauración —y, por consiguiente, desembarazada de las dos nociones fundamentales de racionalidad absoluta y de negatividad—, el pensamiento del filósofo alemán se había abierto un camino en el suelo nacional de

manera clandestina o marginal, ya sea por la enseñanza de universitarios no conformistas como Lucien Herr, ya sea por el compromiso de autôdidactas como Proudhon, ya sea por la voz de poetas como Mallarmé o Breton. Y fue ciertamente en línea recta a partir de esa penetración difusa como la situación francesa del hegelianismo tomó un giro radicalmente nuevo bajo el impulso de Jean Wahl, Alexandre Koyré, Éric Weil y Alexandre Kojève, que fueron los iniciadores, para treinta años, de una "generación de las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger)".[15]

Aquí también Koyré desempeñó pues un papel de primer plano en ese fructuoso vuelco. Durante el año universitario 1926-1927, en el marco de su seminario sobre el misticismo especulativo en Alemania, abordó por primera vez la obra hegeliana mostrando que la *conciencia desdichada*, es decir esa figura de la conciencia que se ha hecho libre pero presa de la duda y del desgarramiento, no era sino un sucedáneo de la conciencia del pecado en una etapa negativa de la evolución del espíritu del que había desaparecido la idea religiosa. Calificó la doctrina de "personalismo optimista".[16]

Los años siguientes, Koyré prosiguió su enseñanza hablando del pensamiento de Jan Amos Comenius, después de Juan Hus y de Nicolás de Cusa. Fue entonces cuando su seminario empezó a ser frecuentado regularmente primero por Alexandre Kojève, instalado en 1926 en París, después por Henry Corbin, que se especializaba en el estudio del orientalismo y se había hecho amigo muy cercano de Jean Baruzi, y finalmente por Georges Bataille, que acababa de unirse a Boris Souvarine en la *Critique sociale* iniciando una polémica con Jean Bernier a propósito del libro de Krafft-Ebing *Psychopathia sexualis*.[17]

La celebración del centenario de la muerte de Hegel en 1931 fue la ocasión de una reactualización importante de su pensamiento, en el mismo momento en que los surrealistas, y sobre todo André Breton, habían efectuado ya una lectura fecunda de su filosofía asociándola a la doctrina de Freud.[18] Frente a ellos, Georges Bataille había tomado, en los primeros números de la revista *Documents*, una posición hostil al hegelianismo al que til-

daba de "panlogismo". A sus ojos, la verdadera rebelión del hombre no consistía en superar deleznables contradicciones abstractas para inventar "otra vida", sino en escapar del marco mismo de toda razón y de toda filosofía. Por eso criticaba el sistema hegeliano y su doble lectura marxista y surrealista. Contra ese hegelianismo, Bataille resucitaba la teología gnóstica en la que alababa el gusto por las tinieblas y el culto de una materia "baja", ajena a todo ideal racional.[19] Su antihegelianismo se apoyaba entonces en una temática anticristiana que iba a desembocar ulteriormente en una apología de la filosofía de Nietzsche. Pero, a partir de 1930, la confrontación con las tesis de Jean Wahl, la lectura de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, el descubrimiento del artículo "¿Qué es metafísica?" de Heidegger y la discusión con Raymond Queneau a propósito de un estudio de Nicolai Hartmann transformaron la mirada dirigida hasta entonces por él sobre la obra hegeliana.[20]

El 6 de agosto de 1930, de regreso de un viaje a Berlín, Henry Corbin anotaba en sus papeles: "Leído a Heidegger."[21] Aquel que fue el primero que introdujo en Francia la filosofía irania islámica fue también el primer traductor francés del autor de *Sein und Zeit*, y cuando su traducción de "¿Qué es metafísica?" apareció en la revista *Bifur* en 1931, iba acompañada de una hermosa presentación por Koyré: "Fue el primero que osó, en esa época de la posguerra, traer la filosofía del cielo a la tierra, hablarnos de nosotros mismos; hablarnos —como filósofo— de cosas muy 'banales' y muy 'simples': de la existencia y de la muerte; del ser y de la nada; [...] supo volver a plantear, con un frescor y una fuerza incomparables, el doble problema eterno de toda filosofía verdadera, problema del yo y problema del ser: ¿qué soy? y ¿qué quiere decir: ser? [...] la empresa de M. Heidegger —y en eso es en lo que consiste ante todo su valor y su importancia— es una formidable empresa de demolición. Los análisis de *El ser y el tiempo* son una forma de catarsis liberadora y destructiva. Toman al hombre en su estado natural (ser en el mundo). Incumben a su percepción de las cosas, a las cosas mismas, al lenguaje, al pensa-

miento, al devenir, al tiempo. Nos hacen ver la obra del 'Se'. Nos guían hacia la hoguera final de la Nada donde desaparece todo falso valor, toda convención, toda mentira y donde el hombre se queda completamente solo, en la grandeza trágica de su existencia solitaria: 'en verdad' y 'hasta la muerte'."[22]

Esa empresa de destrucción y de anonadamiento iba en sentido contrario de toda teología, incluso negativa, pues, como lo observaba Koyré, la nada heideggeriana no era ni Dios ni el absoluto: simplemente una nada que hacía trágica la grandeza de la finitud humana.

La referencia a un carácter trágico humano de inspiración heideggeriana estaba presente en el artículo redactado por Bataille sobre "La critique des fondements de la dialectique hégélienne" [La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana].[23] Pero el vuelco respecto de Hegel estaba ligado aquí a un reconocimiento más bien marxista de la noción de negatividad, que permitía antropologizar la obra del filósofo y ver en ella una historia genealógica de la condición humana. De donde, ya, una fascinación, que volveremos a encontrar en Kojève, por la lucha del amo y del siervo, que desemboca en una apología del proletariado destinado a una existencia negativa. Con esa antropologización, Bataille pretendía enriquecer la dialéctica de los trabajos del psicoanálisis freudiano y de la sociología de Durkheim.

Koyré participó en la celebración del centenario de la muerte de Hegel redactando tres artículos importantes y dedicando una nueva conferencia a la obra de éste en el marco de su seminario del año 1932-1933 sobre "La historia de las ideas religiosas en la Europa moderna". En el primer artículo, hacía un balance histórico del estado de los estudios hegelianos en Francia; en el segundo, mostraba que la dificultad de lectura del corpus hegeliano residía, paradójicamente, en el empleo de una terminología nueva de la que quedaba excluida la lengua artificial de la filosofía académica en provecho de una lengua viva hecha de las palabras de todos los días; en el tercero, se entregaba a una larga meditación sobre los cursos de la época de Jena (1802-1807), que se situaba entre la re-

dacción por Hegel de su *Fragmento de un sistema* (1801) y la escritura de su *Fenomenología del espíritu* (1807).[24]

Koyré se dedicaba a mostrar que el período llamado de los "cursos de Jena" representaba una etapa crucial en la elaboración del sistema hegeliano: etapa dialéctica marcada al mismo tiempo por la toma de conciencia de la necesidad de explicar el mundo en lugar de querer reformarlo, y por la teorización de esa noción de "toma de conciencia" como motor dialéctico de la aventura del espíritu. De ahí nacía la idea de destruir todas las nociones tradicionales del entendimiento y de inventar un sistema en el cual la *inquietud* sería el fondo del ser: ontología dialéctica del ser y del no-ser, del infinito móvil y de la eternidad inmóvil, del anonadamiento y del engendramiento. Pero si la inquietud es el fondo del ser, es que la dialéctica se define como un tiempo humano: "es en *nosotros*, es en *nuestra vida* donde se realiza el *presente* del espíritu", un presente siempre proyectado en el porvenir y victorioso del pasado.

Pero ese tiempo dialéctico se construye a partir del porvenir, a la vez que queda inacabado. De donde, según Koyré, la contradicción del sistema hegeliano: el tiempo humano debe llegar a una forma de acabamiento sin el cual la filosofía de la historia no es pensable. Sin embargo, semejante acabamiento supone la anulación de la primacía del porvenir y del motor de la dialéctica de la historia. En consecuencia, para que pueda existir una filosofía hegeliana, es preciso que exista un posible acabamiento de la historia: "Es posible que Hegel lo haya creído. Es posible incluso que haya creído que era ésa no sólo la condición esencial del sistema —sólo de noche inician su vuelo los búhos de Atenea—, sino también que esa condición esencial estaba *ya* realizada, que la historia estaba efectivamente acabada y que sólo por eso él podía —había podido— cumplirla."[25]

Era sobre la hipótesis del *fin de la Historia*, es decir de una visión del sistema hegeliano como toma de conciencia, en Jena, del desmoronamiento del mundo antiguo y de la necesidad para la filosofía de encarnarse en el "búho de Minerva", como Koyré terminaba en 1933 su enseñanza sobre la filosofía hegeliana: la

hipótesis hará fortuna. A su seminario de aquel año venían los fieles amigos: Corbin, Kojève, Bataille, Queneau. Las discusiones eran vivaces y se proseguían después con fructíferos intercambios en el café d'Harcourt, situado en la esquina de la plaza de la Sorbona y del bulevar Saint-Michel. "¿Quién nos devolverá el d'Harcourt," escribe Corbin, "que encontré justo después de la guerra transformado en una librería edificante y que se ha convertido ahora en un almacén de confecciones y de calzado? Fue en el d'Harcourt donde se elaboró una parte de la filosofía francesa de la época. Hegel y el renuevo de los estudios hegelianos ocupaban allí un gran lugar. Alrededor de Koyré estaban Alexandre Kojève, Raymond Queneau, yo mismo, filósofos como Fritz Heinemann, pues muchos de nuestros colegas israelitas habían escogido el exilio y sus relatos deplorables nos informaban del curso de las cosas en Alemania. El tono subía a veces muy alto. Kojève y Heinemann estaban en completo y total desacuerdo sobre la interpretación de la fenomenología del espíritu. Las confrontaciones entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger se repetían a menudo."[26]

Fue en ese clima de renuevo filosófico donde se creó por Corbin y Koyré la revista *Recherches Philosophiques*. Sus entregas aparecerán hasta 1937. Henri-Charles Puech era su gozne obrero y el delicioso Albert Spaïer ocupó en ella, hasta su muerte prematura en 1934, las funciones de secretario de redacción. Nacido en Jassy, en Rumania, en 1883, Spaïer se había enrolado como voluntario en el ejército francés en 1914 antes de pasar con el número uno, seis años más tarde, el examen de agregado de filosofía. Maestro de conferencias en Caen, apasionado por el descubrimiento freudiano, atrajo hacia la revista a todo los que, del lado del saber psiquiátrico y del movimiento psicoanalítico, se interesaban en la fenomenología: Eugène Minkowski, Édouard Pichon, Henri Ey. En cuanto a Jacques Lacan, participó en las reuniones del grupo a partir de 1933-34, cuando empezó a asistir al seminario de Kojève. Entre los colaboradores de la revista, se encontraban los nombres de Georges Bataille, Georges Dumézil, Emmanuel Lévinas, Pierre Klossowski, Roger Caillois y Jean-Paul Sartre que publicó allí en

1936 su primer gran texto filosófico, *La trascendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique* [La trascendencia del ego: esbozo de una descripción fenomenológica].[27]

En una sesión de su seminario del año universitario 1960-1961 dedicado al *Banquete* de Platón, Lacan contó una de sus entrevistas con Alexandre Kojève. Aunque éste se había convertido en esa fecha en un alto funcionario de la política internacional, reservaba una parte de su tiempo para redactar, por fragmentos, su historia de la filosofía pagana en tres volúmenes. Desde hacía dos años había terminado el primero y trabajaba ahora en el siguiente. Por eso Lacan fue a interrogarlo. Kojève le habló de sus descubrimientos sobre Platón, afirmando no tener nada que decir a propósito del *Banquete*: no había releído el texto desde hacía mucho tiempo. Subrayó de todas formas que todo el arte de Platón residía en su manera de ocultar lo que pensaba, tanto como en revelarlo. Evocaba así ante su interlocutor su propia manera de actuar filosófica: un texto no es nunca sino la historia de su interpretación. Y Kojève añadía a continuación en tono enigmático: "Nunca interpretará usted *El banquete* si no sabe por qué Aristófanes tenía hipo." Lacan se apresuró a informar de este intercambio a sus oyentes sin olvidar recordarles, como hizo muchas veces, que debía a Kojève el que lo hubiera iniciado en Hegel. Después, siguiendo sus pasos, se aplicó a comentar el hipo de Aristófanes.[28]

No era el único que había quedado cautivado durante seis años por la palabra infatigable de aquel hombre fuera de lo común que hablaba perfectamente el francés y el alemán, con un acento mitad eslavo y mitad borgoñés. En cada sesión de su seminario leía algunas líneas de la *Fenomenología del espíritu*, después las traducía a la manera de un mago, buscando siempre, más allá del enunciado, la significación apenas velada del texto, a fin de hacerle vivir según el rasero de una absoluta modernidad. Insolente y lleno de humorismo, narcisista y misterioso, arrebataba a sus oyentes por el tono irreverente de su voz que parecía penetrar el fondo de las cosas con una seguridad en sí mismo y un poder retórico del que nadie se

cansaba nunca. Georges Bataille quedó "quebrado, machacado, clavado en mi sitio", y Queneau "sofocado".[29]

Nacido en Moscú en 1902, Alexandre Kojevnikov era sobrino de Vassili Kandinski: su abuelo paterno se había casado con la madre del pintor. En cuanto a Vladimir, su padre, medio hermano de Vassili, murió en 1905 en un campo de batalla de Manchuria, durante la guerra ruso-japonesa en la que fue derrotado el ejército zarista. De vuelta en Moscú, su madre volvió a casarse con el mejor compañero de armas de su esposo, que será para su pequeño hijo un excelente padre. En el corazón de esa buena burguesía moscovita, cosmopolita, liberal y culta, el adolescente Kojève tuvo el privilegio de hacer brillantes estudios en el liceo Medvenmikov y de residir en el barrio del Arbat. En enero de 1917, unos meses antes de la Revolución, consignó en su *Diario filosófico* sus pensamientos a propósito de "La batalla de las islas Arginusas".[30]

Se trataba de una reflexión sobre uno de los episodios famosos de la guerra del Peloponeso que opuso Esparta, potencia terrestre, a Atenas, potencia marítima. La batalla tuvo lugar en 406 a. C. y vio el triunfo de los generales atenienses. Al regresar hacia su patria, éstos tuvieron que enfrentarse a una espantosa tormenta que los obligó a echar al mar los cadáveres de los guerreros que traían a bordo para enterrarlos en el suelo natal, como lo exigían las leyes griegas. Gracias a ese deslastrado, los generales pudieron vencer la tempestad, pero, a su regreso, fueron juzgados y ejecutados por crimen de sacrilegio, puesto que los héroes muertos en el campo del honor no habían podido recibir sepultura. Así el ejército ateniense quedó decapitado en nombre de las leyes de la ciudad, lo cual acarreó la caída de la democracia y la instauración, hasta 403, de la tiranía de los Treinta. Sólo Sócrates se opuso a la condena de los generales, subrayando que éstos habían tenido que escoger entre salvar la flota sacrificando a los muertos o naufragar con los muertos perdiendo la flota: en los dos casos, el crimen de no respetar la sepultura resultaba inevitable.

En sus reflexiones, el joven Kojève tomaba el partido de Sócrates sin adherirse al razonamiento socrático, sino en nombre de

una ética de la existencia humana fundada en el reconocimiento de la no culpabilidad del sujeto respecto de sí mismo: los generales no habían obrado en favor del crimen, sino que habían cometido un crimen por el bien colectivo; en consecuencia, había que absolverlos.[31]

En la vida de aquel adolescente, las batallas, los crímenes, la muerte, la nada no eran sólo temas de reflexión filosófica. Fueron también los significantes característicos de una experiencia. Doce años después de haber perdido a su padre en un campo de batalla, Kojève vio morir a su padrastro, asesinado por una banda de saqueadores en julio de 1917 en su casa de campo. Un año más tarde, en Moscú, era encarcelado por el poder bolchevique por haber hecho mercado negro con unos camaradas del liceo. En su celda, tomó entonces conciencia del advenimiento de "algo esencial para la historia de la humanidad", y se adhirió al comunismo. Sin embargo, como sus orígenes burgueses le prohibían proseguir los estudios, se exilió hacia Polonia con su amigo Georges Witt y algunas joyas en el bolsillo, experimentando una gran tristeza de abandonar a su madre bienamada.

En 1920, durante una noche de trabajo en la biblioteca de Varsovia, tuvo una "revelación" idéntica a la de Nietzsche en Sils-Maria. Mientras reflexionaba sobre las dos culturas, la de Oriente y la de Occidente, vio oponerse a Buda y a Descartes, el uno aparecía frente al otro como "la ironía del *cogito*", es decir, como el desafío de lo *inexistente* lanzado a la ontología del *ego*. Kojève tenía allí su primera experiencia de la negatividad: "Pienso, luego 'yo' no soy", concluyó de ella.[32] Llegado a Alemania, se inscribió en la universidad de Heidelberg, prefirió los cursos de Jaspers a los de Husserl, se inició en el sánscrito, en el tibetano y en el chino, y empezó sin éxito a leer a Hegel: "Leí cuatro veces y de cabo a rabo la *Fenomenología del espíritu*. Me encarnizaba, no entendí una palabra."[33]

En 1926, definitivamente instalado en París, se hizo amigo de su compatriota Alexandre Koyré en condiciones bastante divertidas. Como era amante de Cécile Shoutak, mujer del hermano me-

nor de Koyré, este último, a petición de su esposa, fue enviado ante el culpable con la misión de sermonearlo furiosamente. Pero cuando regresó a su casa, tenía en los labios una deliciosa sonrisa: "Ese hombre", dijo a su mujer, "está mucho mejor que mi hermano, y Cécile tiene razón."[34]

Alumno apasionado de los cursos de Koyré, Kojève fue pues iniciado en el redescubrimiento de Hegel frecuentando con Corbin y Bataille el famoso café d'Harcourt y al grupo de la revista *Recherches philosophiques*. Y cuando Koyré se vio obligado a abstenerse a fines del año 1933, propuso a su amigo que se encargara de su suplencia en la EPHE, prosiguiendo su enseñanza sobre la filosofía religiosa de Hegel. El nombramiento fue aceptado por el ministerio y Kojève se pasó el verano de 1933 releyendo la *Fenomenología del espíritu* y preparando aquel famoso seminario que iba a desarrollarse durante seis años, todos los lunes a las cinco y media de la tarde, no sin prolongarse cada sesión con discusiones en el café d'Harcourt, donde se reunían los oyentes de los "dos K". A partir del año 1934-1935 y hasta 1936-1937, Lacan estuvo inscrito en ese seminario en la lista de los "oyentes asiduos".[35]

Kojève no tenía ni el genio filosófico ni el poder teórico de Koyré, pero poseía un don inimitable para traducir el discurso filosófico en una pintoresca epopeya de la aventura humana. Con él, cada concepto salía del panteón de la pura abstracción para encarnarse en personajes alegóricos salidos derechamente de las novelas de Dostoievski o de Gógol, y remitía a la trama ordinaria de una actualidad concreta. Mientras el orador se identificaba unas veces con Sócrates, otras con un general ateniense, la conceptualidad hegeliana descendía a los campos de batalla de la historia contemporánea. Pues, al hablar del espíritu, de la conciencia de sí, del saber absoluto, del reconocimiento, del deseo, de la satisfacción, de la conciencia desdichada o de la dialéctica del amo y el siervo, Kojève hablaba en realidad de los acontecimientos que habían marcado su adolescencia y la de sus oyentes, acontecimientos sobre los que aquellos hombres del lunes por la tarde se interrogaban juntos para medir sus consecuencias, prolongando después sus discusio-

nes una parte de la noche. Así el comentario socrático de la *Fenomenología del espíritu* servía para expresar, en el lenguaje de una especie de folletín literario, la angustia de toda una generación, quebrada por el ascenso de las dictaduras, obsesionada por la perspectiva de una guerra, seducida finalmente por el retorno del nihilismo, ya fuese bajo la forma de una apología nietzscheana del superhombre o de un culto heideggeriano del "ser-para-la-muerte", gran negatividad de todo progreso humano.

Koyré había adelantado la idea de que la lengua hegeliana rompía con la tradición académica al utilizar vocablos corrientes, y había emitido la hipótesis del fin de la Historia como "posible existencia de una filosofía hegeliana". Sobre esa estela, Kojève hizo pasar, en su comentario, esa transmutación de la filosofía en lengua concreta y tomó a la letra la hipótesis de Koyré.

En dos ocasiones, en octubre de 1806 y en mayo de 1807, Hegel había expresado su admiración por la epopeya napoleónica: "He visto al emperador, esa alma del mundo, salir de la ciudad para ir a hacer un reconocimiento", y: "Mi obra queda por fin terminada en la noche que precedió a la batalla de Jena." Apoyándose en estas dos observaciones, Kojève tuvo la "revelación" de la significación profunda de la posición hegeliana: la obra había sido escrita en circunstancias que eran las del fin de la Historia. "Releí la *Fenomenología del espíritu* y cuando llegué al capítulo VI, entonces comprendí que era Napoleón. Comencé mis cursos, no preparaba nada, leía y comentaba, y todo lo que decía Hegel me parecía luminoso [...]. Todo esto está ligado al fin de la Historia. Es chistoso. Hegel lo dijo. Yo expliqué que Hegel lo había dicho y nadie quiere admitirlo, que la historia está conclusa nadie lo digiere. A decir verdad, yo también pensé que era una pamplina, pero después reflexioné y vi que era genial."[36]

Esa certidumbre del fin de la Historia, Kojève la completó en una conferencia de diciembre de 1937, dada en el Colegio de Sociología, en la que declaró que Hegel había visto con justeza, pero que se había equivocado en un siglo: el hombre del fin de la Historia no era Napoleón, sino Stalin. Después de la Segunda Guerra

mundial, Kojève iba a cambiar otra vez de opinión: "No, Hegel no se había equivocado, había dado ciertamente la fecha exacta del fin de la Historia: 1806."[37]

Hegel mostraba que el itinerario de la conciencia era un movimiento: para que ésta se hiciera espíritu, era preciso que aceptara desaparecer como sujeto de certidumbre, a fin de dejar lugar al trabajo del espíritu en cuanto verdad sin sujeto. De este movimiento, daba una interpretación antropológica, marcada por la doble lectura de Marx y de Heidegger. Se trata para él de poner en escena una teoría del hombre histórico como sujeto anonadador, que ejerce su negatividad a través de las formas conjuntas de la lucha y del trabajo, y de definirlo como sujeto de un deseo que su naturaleza misma condenaría a quedar insatisfecho: "Allí es donde estuvo toda la astucia de la posición de Kojève," subraya Pierre Macherey: "logró vender bajo el nombre de Hegel el hijo que Marx habría podido hacerle a Heidegger."[38]

Esa lectura de Hegel tomando nota de un fin de la Historia a través de un comentario alegórico de la famosa dialéctica del amo y del siervo —cuya formulación retomará Lacan— desembocaba en la idea de una posible abolición del hombre mismo. Pues, después de haber definido a éste bajo la categoría de la insatisfacción y de la negatividad, Kojève venía a negar a la vez esa insatisfacción y esa negatividad, a fin de hacer advenir al hombre a un estatuto de "Sabio" o de "golfo desocupado". Así se cumplía realmente el verdadero fin de la Historia: el hombre había regresado a la nada de su animalidad y había aceptado el orden del mundo como tal, con sus príncipes y sus tiranos. En esta perspectiva, toda revolución se hacía imposible y el intelectual-filósofo (el Sabio) no tenía ya más elección que entre dos actitudes: o bien entrar en el anonimato y pasar a la acción al servicio del Estado —cosa que hará Kojève—, o bien seguir soñando, cual la bella alma romántica, en una revolución ya pasada.

Georges Bataille rechazará el dilema, reprochando a Kojève que condenara a los intelectuales a una "negatividad sin uso". Dicho de otra manera, a la animalidad del Sabio opondrá la fuerza ex-

trema de una locura nietzscheana y de un terror sagrado capaces de subvertir una vez más el orden social: eso será el Colegio de Sociología.[39]

Hemos mostrado ya hasta qué punto la enseñanza de Kojève fue determinante para la evolución de Lacan, y especialmente para su salida fuera de la relación transferencial negativa respecto de Loewenstein.[40] No sólo esa enseñanza lo llevó a una lectura de la obra hegeliana que seguirá siendo siempre en él de inspiración kojeviana, sino que lo inició en un modo oral de transmisión del saber, que tomará como modelo durante toda su vida. También él reinará sobre una generación intelectual a través de la palabra dispensada en el seno de un seminario centrado en el comentario del texto freudiano. También él gozará de la ayuda de un escriba para transcribir su verbo, y también él ocupará un lugar paradójico en el seno de la universidad francesa: a la vez marginal y perfectamente integrado.

Pero esa enseñanza confortará también en él ese nihilismo cuyos valores había adoptado ya durante su adolescencia maurrasiana. En este punto, Lacan será a la vez más conformista y más terrorista que el Sabio kojeviano, el cual, en su aceptación del mundo, no descuidará nunca seguir creyendo en un posible heroísmo del hombre, aunque fuese al servicio del estado de cosas. Ahora bien, Lacan, por el contrario, cultivó hasta el más alto grado los ideales de ese nihilismo de *Belle Époque* que, meciendo sus años de juventud, le había permitido escapar a la nada de su universo familiar, sin inculcarle por ello un verdadero deseo de cambiar el orden social o de oponer a éste una resistencia cualquiera, cuando se presentó la ocasión.

De donde una formidable propensión a reivindicar la omnipotencia del yo contra la de Dios, de la colectividad o del Estado, a reserva de querer después quebrar su estructura; de donde también el arte soberano de cultivar el pesimismo, el hastío, la decadencia o el odio a todo heroísmo, en nombre de una constatación lúcida del rebajamiento, hasta la abyección, de la función occidental de la paternidad; de donde finalmente la voluntad de dotar a la

subjetividad humana de una modernidad capaz de rivalizar con el avance de la ciencia, bajo su forma más totalizante. Y no es casualidad si la admiración dedicada a Maurras no fue en Lacan sino la apariencia de otra clase de apego literario que lo empujaba hacia Léon Bloy, profeta por excelencia de la ultranza verbal y de la desmesura prometeica, que estigmatizaba las luces de la Revolución y de la libertad para oponerles un catolicismo fanático, alimentado de las locas inspiraciones de la tradición exegética.

En la imagen de aquel gran personaje de la literatura parecía condensarse, como en espejo, toda la ambivalencia del nuevo maestro francés del freudismo, constantemente invadido por la exaltación de un yo que lo arrastraba tan pronto a la negatividad de su ser como a la ilusión de una satisfacción por fin conquistada. No nos asombrará que el culto del exceso en Lacan, o la identificación siempre exigida con un modo paranoico del conocimiento —en la que coincidía con la fascinación de Bloy por la locura femenina— hayan tenido como contrapartida constante un apego visceral y casi fetichista al dinero y la posesión de objetos: libros preciosos u obras de arte. Tal era pues aquí, en el impulso de una captación de la filosofía por su contrario —la alienación y el fetichismo—, el modo de ser lacaniano de una "negatividad sin uso" que, a fuerza de irrisión, correrá el riesgo de rozar la estafa, pero que servirá también de armadura a un verdadero sistema de pensamiento.

La primera huella de la evolución intelectual de Lacan consecutiva a su frecuentación de los filósofos y del seminario de Kojève se encuentra en la reseña que hizo en 1935 del libro de Eugène Minkowski *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychologiques* [El tiempo vivido. Estudios fenomenológicos y psicológicos],[41] para la revista *Recherches Philosophiques*. Sin dejar de rendir homenaje a la obra de aquel maestro de la psiquiatría fenomenológica, cuya obra había sido tan importante para su formación, lanzaba una formidable andanada contra el conjunto del saber psiquiátrico de su época: "El conjunto de las comunicaciones hechas en las sociedades científicas oficiales," escribía, "no

ofrece otra cosa, en efecto, a quien esté obligado por su profesión desde hace ya numerosos años a una tan desesperante información, que la imagen más miserable de los estancamientos intelectuales [...]. Su inanidad queda garantizada por la terminología que basta a los observadores para señalarla. Esa terminología corresponde enteramente a esa psicología de las facultades que, fijada en el academicismo cousiniano, no ha quedado reducida por el atomismo asociacionista en ninguna de sus abstracciones eternamente escolásticas: de donde esa verborrea sobre la imagen, la sensación, las alucinaciones; sobre el juicio, la interpretación, la inteligencia, etc.; sobre la afectividad finalmente, última de la lista, comodín durante un momento de una psiquiatría avanzada, que encontró en ella el término más propicio para cierto número de escamoteos."[42]

Lacan subrayaba después hasta qué punto Minkowski tenía razón al demostrar la fecundidad de los trabajos de Clérambault, lo cual le permitía situarse él mismo, en la continuación de la obra de ese maestro, como el verdadero renovador del saber psiquiátrico de su época. Recordaba pues que él había aportado a ese campo una noción nueva, la de *conocimiento paranoico.* Finalmente, dando un súbito giro, explicaba cuáles eran los límites de la concepción fenomenológica en psiquiatría, para oponer a ésta una lectura nueva de la "verdadera" fenomenología, la que, de Hegel a Husserl y Heidegger, había trastornado la historia de la filosofía. Lacan despachaba pues la fenomenología psiquiátrica, de la que se había alimentado hasta 1932, para sustituirla por otra fenomenología salida de su frecuentación directa de la escuela francesa de los historiadores de la ciencia y de las religiones. En esa ocasión mencionaba por primera el nombre de Heidegger, mostrando con eso que estaba descubriendo su obra, al contacto de la lectura kojeviana de la *Fenomenología del espíritu*: "Aludimos aquí a una de las referencias familiares de la filosofía de M. Heidegger, y sin duda los datos ya respirables, a través del filtro de una lengua abstrusa y de la censura internacional, de esa filosofía nos han dado unas exigencias que se encuentran aquí mal satisfechas. El señor

Minkowski, en una nota de la página 16, da testimonio de que ignoraba el pensamiento de este autor cuando ya el suyo había tomado su forma decisiva. Puede lamentarse, dada la situación excepcional en que lo colocaba su doble cultura (puesto que escribió, insiste aquí en ello, sus primeros trabajos en alemán), que no le debamos la introducción en el pensamiento francés del enorme trabajo de elaboración adquirido estos últimos años por el pensamiento alemán."[43]

Así, Lacan se alejaba del medio psiquiátrico que, sin embargo, había reconocido su valor, para entrar en un nuevo círculo intelectual donde bebía ya la conceptualidad necesaria para la refundición que seguirá a sus años de silencio. Una carta del 4 de mayo de 1935, enviada a Henri Ey, muestra por lo demás que las relaciones que mantenía con su mejor camarada en psiquiatría no fueron de lo más tranquilas en aquella época: "Con seguridad, querido amigo", escribía, "me sería agradable volver a ver florecer esos signos de un entendimiento que ha seguido siendo actual: nuestra reunión periódica entre cuatro me parece incluso más y más oportuna."[44]

El 20 de julio de 1936, cuando Lacan preparaba la intervención sobre el *estadio del espejo* que debía presentar a principios del mes de agosto en Marienbad, para su primera participación en un congreso de la IPA, Kojève redactaba en ruso una nota extraña, probablemente destinada a su amigo Koyré: "Hegel y Freud: ensayo de una confrontación interpretativa. 1° La génesis de la conciencia de sí. El comienzo es urgente pues debe estar escrito [para] usted en colaboración con el doctor Lacan y publicado en *Recherches Philosophiques*. (Una parte solamente de 'introducción' está escrita, seis párrafos, que da una comparación entre Hegel y Descartes.) No terminado. (Hay allí una especie de resumen 15 + 1 páginas.) Comenzado el 20/VII/36."[45]

Esa nota manuscrita no fue enviada a Koyré: permaneció entre los papeles de Kojève. Gracias a los documentos exhumados hoy por Dominique Auffret, biógrafo del filósofo, es posible comprender su significación. Aquel año, Kojève y Lacan emprendieron la

redacción conjunta de un estudio que debía llamarse *Hegel y Freud: ensayo de una confrontación interpretativa*. Ese estudio debía estar dividido en tres partes: 1° "Génesis de la conciencia de sí". 2° "El origen de la locura". 3° "La esencia de la familia". A lo cual se añadiría un capítulo titulado "Perspectivas". Todo ello estaba probablemente destinado a una publicación en la revista *Recherches Philosophiques*, bajo la autoridad de Koyré: ya sea que éste debiera simplemente revisar el texto, ya sea que se hubiese planeado que adjuntara su punto de vista.

Lo que es cierto, en todo caso, es que la empresa quedó en estado embrionario. Sólo Kojève redactó quince páginas manuscritas de la primera parte, presentada como una introducción inacabada, en seis párrafos con una página de notas, donde comparaba el *cogito* cartesiano con la conciencia de sí hegeliana, para mostrar que la filosofía no es otra cosa que el deseo de filosofar: "Es en Hegel", escribía, "donde el primer *yo pienso* de Descartes se convierte en el *yo deseo*... de donde nacerá finalmente el *yo deseo filosofar* que revelará, al satisfacerse, el ser verdadero del deseo primordial..." Y: "Quiero simplemente indicar la tendencia general de esta Introducción a la filosofía propiamente dicha que es la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y creo que esa tendencia se manifiesta de manera particularmente clara en la sustitución del *yo deseo*... en lugar del *yo pienso* de Descartes. No hay que olvidar sin embargo que en el sistema de la filosofía cartesiana, el yo no se reduce al pensamiento, es decir, a la revelación adecuada del ser por la conciencia. El yo es también voluntad y es precisamente la voluntad la que es la fuente del error, es decir, es el hecho del yo-voluntad el que implica la imperfección necesaria para la transformación de la filosofía en 'filosofar' y el que desempeña también un papel análogo al que desempeña el yo-deseo en el sistema hegeliano. Para confrontar los dos sistemas son, pues, ante todo esos dos conceptos análogos y sin embargo diferentes del yo los que deberían confrontarse."[46]

Kojève comentaba así el paso de una filosofía del *yo pienso* a una filosofía del *yo deseo*, a la vez que efectuaba una escisión en-

tre el *je* [pronombre sujeto inseparable del verbo], lugar del pensamiento o del deseo, y el *moi* [pronombre del caso terminal y aislable], fuente de error. Ahora bien, con toda seguridad, en el transcurso del trabajo en común, Lacan debía tener como misión completar este texto situando la posición freudiana en una perspectiva análoga a aquella con la que Kojève había situado la posición de Descartes, después de Hegel. En cuanto a las otras dos partes del ensayo, consagradas a "El origen de la locura" y a "La esencia de la familia", debían ser objeto de una redacción del mismo tipo: confrontación a partir de Freud y de Hegel.

Lacan no escribió nada y Kojève no fue más lejos. Pero, en las quince páginas manuscritas que redactó para servir de introducción a esa "Génesis de la conciencia de sí", se observan tres de los conceptos fundamentales que serán utilizados por Lacan desde 1938: el yo [*je*] como sujeto del deseo, el *deseo* como revelación de la verdad del ser, el yo [caso terminal, *moi*] como lugar de ilusión y fuente de error. Estos tres conceptos volverán a encontrarse por lo demás mezclados con los dos temas del origen de la locura y de la esencia de la familia en todos los textos publicados por Lacan sobre el tema entre 1936 y 1949: lo mismo en "Más allá del principio de realidad" que en "Los complejos familiares", lo mismo en "Consideraciones [*propos*] sobre la causalidad psíquica" que en la segunda versión de "El estadio del espejo".

No resulta pues anodino saber que la segunda gran refundición teórica efectuada por Lacan, que lo llevó de una lectura ya freudiana de la psiquiatría a una lectura filosófica de la obra freudiana, tuvo como matriz original un proyecto de obra a dos voces en la que el "maestro hegeliano" de toda una generación integraba el saber de su "alumno" en un vasto conjunto fenomenológico centrado alrededor de una serie de interrogaciones "hegeliano-freudianas" relativas al deseo, al *cogito*, a la conciencia de sí, a la locura, a la familia y a las ilusiones del yo.[47] Sin duda nunca se dirá demasiado hasta qué punto la relación transferencial que dio acceso a Lacan al doble estatuto de analista y de maestro y guía se

desarrolló *al lado* del diván de la avenida de Versailles, incluso en la "negatividad" de aquel diván, es decir, en un lugar radicalmente otro donde operaba el trabajo de una dialéctica de la conciencia de sí que hacía imposible toda integración a la positividad normativa de las instituciones oficiales del freudismo.

IV

Marienbad

PROVISTO DE ESA ENSEÑANZA, Lacan se dirigió pues por primera vez a un congreso de la IPA, justamente cuando Jones, su presidente, estaba terminando la liquidación del psicoanálisis en Alemania, aceptando la adhesión de la DGP al instituto Göring. Freud, enfermo, se había quedado en Viena y la ciudad de Marienbad, cerca de Austria, había sido escogida para que Anna pudiese ir junto a su padre en caso de urgencia. Esas altas esferas de la legitimidad freudiana, donde Lacan aportaba su exposición sobre "El estadio del espejo", era presa de violentos conflictos que oponían a los partidarios de Melanie Klein y a los de Anna Freud a propósito del psicoanálisis del niño. Los primeros, sostenidos por Jones, defendían la necesidad de instaurar un verdadero terreno del psicoanálisis del niño, fundado en técnicas específicas —el juego, el modelado, el dibujo, el recorte—, mientras que los segundos querían mantener esa práctica en el campo de la pedagogía y bajo el dominio de los padres, como había hecho Freud con "el pequeño Hans."[1]

Como todos los grandes innovadores, Melanie Klein había experimentado sus descubrimientos y sus invenciones en el seno de su propia familia analizando a sus dos hijos y a su hija pequeñita.[2] No hacía, por otra parte, más que repetir el gesto de Freud que fue el analista de Anna cuando ésta decidió, a los veinticinco años, iniciar una carrera de terapeuta y de didáctica. Sobre un fondo de debate teórico, la comunidad freudiana se entregaba así a batallas internas entre familias que se parecían mucho a tragedias shakespearianas. Y los congresos de la IPA, en el período de entre las dos guerras, funcionaban como el escenario de un teatro antiguo donde los príncipes del imperio freudiano venían a expresar sus pasiones ante el público de las diversas sociedades afilia-

das. En este contexto, Edward Glover, el hombre más poderoso de la British Psychoanalytical Society (BPS) después de Jones, se reveló como un actor particularmente temible de la batalla anna-freudo-kleiniana, que habría de desembocar ulteriormente en las famosas Grandes Controversias londinenses de los años de guerra.

Nacido en 1888 en una familia de severos presbiterianos y analizado en el diván de Karl Abraham, Edward Glover pasó a ser miembro de la British Psychoanalytical Society a su regreso de Alemania. Cuando su hermano murió en 1926, pidió a Jones la autorización de proseguir las funciones de éste en el seno del grupo. James Glover, en efecto, había sido ya integrado a la sociedad como didáctico y secretario científico. Edward le sucedió, y después fue nombrado presidente del comité científico para llegar en 1934 al puesto prestigioso de secretario del comité de formación de la IPA. Su carácter cáustico y sus talentos de seductor no lograron ocultar la tragedia fundamental que había ensombrecido su vida después del nacimiento en 1926 de su hija mongólica, cuya anomalía se había negado a aceptar. Dondequiera que fuera, la llevaba con él, lo mismo de viaje que en los congresos de la IPA, en los que la muchacha asistió durante la época de entre las dos guerras a las disputas sobre el tratamiento psiquiátrico de los niños.[3]

Cuando Melanie Klein publicó su ensayo sobre el análisis del niño, Glover subrayó en seguida la importancia de las innovaciones de la gran dama: "No vacilo en decir", escribió, "que hará época en la literatura analítica y que merece situarse en el mismo nivel que algunas contribuciones del propio Freud."[4] Tenía razón. Melanie Klein fue, en efecto, la primera, desde el interior del freudismo, que pensó la cuestión del análisis del niño. Antes de ella, Freud, Hermine von Hug-Hellmuth y Anna Freud no habían imaginado que se pudiese abordar directamente al niño por medio de análisis.[5] O bien se remontaba hasta la infancia de un sujeto a través de la cura de ese sujeto adulto, como hizo Freud para el hombre de los lobos, o bien se utilizaba la mediación parental para acercarse al niño. Los tabús en cuanto a la pretendida "inocen-

cia infantil" eran tales que, a pesar de los descubrimientos de Freud sobre la sexualidad infantil, se creía que analizar a niños de corta edad, sin protección parental, conduciría a agravar sus perturbaciones y a deteriorar aún más su personalidad. Y tanto más cuando se tenía la certidumbre de que los niños no eran conscientes de sus perturbaciones y de que con ellos ninguna transferencia era posible por el hecho de su apego a los padres.[6]

El golpe de genio de Melanie Klein consistió pues en levantar todos los interdictos y romper todas las barreras teóricas y prácticas que impedían fundar el terreno del psicoanálisis de niños sobre el modelo de las curas de adultos. El gesto kleiniano se situaba en la prolongación del de Freud y se comprende por qué Melanie se vio "obligada" a analizar a sus propios hijos: no tenía otro terreno de experiencia posible, puesto que nadie se había "atrevido" todavía a poner en cura a los niños. Si Freud fue el primero que descubrió en el adulto al niño reprimido, y después el primero que puso en obra la primera cura infantil bajo el control paterno, Melanie Klein fue la primera que localizó en el niño lo que estaba ya reprimido, es decir el lactante. Con ello propuso no sólo una doctrina, sino un marco necesario para el ejercicio de curas específicamente infantiles: "Proporcionó al niño un marco analítico apropiado", escribe Hanna Segal, "es decir que los horarios de las sesiones se fijan de manera estricta —cincuenta y cinco minutos cinco veces a la semana—. El cuarto está especialmente adaptado para recibir a un niño. No contiene más que muebles sencillos y robustos, una mesita y una silla para el niño, una silla para el analista, un pequeño diván. El suelo y las paredes son lavables. Cada niño debe tener su caja de juegos únicamente reservada al tratamiento. Los juguetes son escogidos cuidadosamente. Hay casitas, pequeños personajes masculinos y femeninos, de preferencia de dos tamaños diferentes, animales de granja y animales salvajes, cubos, pelotas, canicas y material: tijeras, cordel, lápices, papeles, pasta de modelar. Además, la habitación debe estar provista de un lavadero, ya que el agua tiene un papel importante en ciertas fases del análisis."[7]

Las innovaciones kleinianas tuvieron al principio como punto de partida la gran refundición freudiana de los años veinte, marcada por la introducción de un nuevo dualismo pulsional (pulsiones de vida/pulsiones de muerte) y de una segunda tópica (el yo, el id y el superyó). Tomaron apoyo después en la cura de Melanie con Ferenczi, quien la empujó muy pronto a analizar niños, después en la enseñanza de Abraham, su segundo analista, que, trabajando sobre las psicosis, y especialmente sobre la melancolía, había localizado el origen de ésta en estadios muy precoces de la infancia. Así era como la consideración de la noción de pulsión de muerte y de una tópica donde el inconsciente resultaba preponderante, aliada a un estudio del origen de las psicosis en el adulto, podía abrir la vía al estudio de esas mismas psicosis en el niño de corta edad. De donde el giro efectuado por Melanie Klein en 1935. Después de partir de las psicosis para estudiar la importancia de los primeros años de la vida en el desarrollo del psiquismo del niño, fue todavía más lejos en la búsqueda de los orígenes, gracias a la refundición freudiana, a fin de describir en los lactantes las primerísimas relaciones de objeto.

Se trataba de mostrar que los mecanismos propios de la psicosis existen en todo ser humano en fases diferentes de su evolución. Según Melanie Klein, la dualidad de las pulsiones induce en el origen de la vida de un sujeto una fractura del objeto que se encuentra en el principio de un juego entre el *buen objeto* y el *mal objeto*. Ya sea parcial como el pecho, los excrementos o el pene, o ya sea total cuando se confunde con una persona, el objeto es siempre una *imago*, es decir la imagen de un objeto real que el sujeto ha integrado en su yo, según un mecanismo de introyección, para hacerle advenir al estatuto de fantasma.[8]

Durante los cuatro primeros meses de su vida, el lactante mantiene con su madre una relación que está mediatizada por el pecho, el cual se vive como un objeto destructor. Melanie Klein dio el nombre de *posición paranoide* (y no estadio) a ese momento de la evolución humana relevada después, durante ocho meses aproximadamente, por una posición llamada "depresiva", en el trans-

curso de la cual la fractura se atenúa. A continuación de esta etapa, el niño es capaz de representarse a su madre como un objeto total. En cuanto a su angustia, en lugar de ser vivida en un modo persecutorio, toma la forma de una obsesión fantástica de destruir y de perder a la madre.

En esta teoría, el reino de lo normal era pues idéntico al reino de lo patológico y el uno se diferenciaba del otro por una simple variación de organización. Si la posición paranoide no era superada "normalmente", volvía a aparecer en la infancia del sujeto y luego se perpetuaba o retornaba en la edad adulta, revelando así un estado paranoico o esquizofrénico. Del mismo modo, si la posición depresiva no era rebasada, podía reactivarse en la infancia, después en la edad adulta, para dar lugar a estados melancólicos.

Así iba a empezar Melanie Klein a construir, desde el período de entre las dos guerras, una doctrina de la estructura del sujeto y de lo imaginario en él que respondía a las interrogaciones de toda una época. Y, por supuesto, esas interrogaciones eran también las de Lacan y las de la segunda generación psiquiátrico-psicoanalítica francesa. Como Melanie, pero por vías diferentes, Lacan había puesto en tela de juicio la doctrina de las constituciones que separaba artificialmente lo normal y lo patológico; como ella, había situado la historia de la locura en la del sujeto humano al escoger trabajar en el terreno de la psicosis; como ella, intentaba resolver el enigma de la condición imaginaria del hombre explorando los elementos más arcaicos de la relación de objeto; como ella, finalmente, abordaba la doctrina freudiana en cuanto corpus constituido al que había que insuflar un impulso nuevo. Pero, mientras Melanie Klein efectuaba su refundición en el interior mismo del pensamiento freudiano —con el instrumental conceptual forjado por Freud—, Lacan se apoyaba siempre en un saber exterior al freudismo: psiquiatría, surrealismo, filosofía. Y es sabido que sin ese recurso constante a una exterioridad, no habría podido, sin duda, leer a Freud como lo leerá a partir de 1936. Pues el Freud al que había tenido acceso inicialmente era un Freud académico: era el Freud de la Francia freudiana, un Freud a veces a la Pichon, a

veces a la Loewenstein, pero siempre el Freud del yo, de las resistencias y de los mecanismos de defensa, es decir el Freud de Anna Freud y de la futura *Ego Psychology*.

Era por seguir siendo tributario, en 1932, de aquel Freud, por lo que Lacan daba el privilegio en su tesis, para el tratamiento de las psicosis, a un psicoanálisis del yo centrado en las resistencias. Fue también por esa razón por lo que siguió siendo impermeable, antes de 1937, a las avanzadas kleinianas. Dicho de otra manera, habrá sido necesario primero que cumpla a partir de 1936 su segunda lectura de Freud para que pueda, al año siguiente, tomar en cuenta los trabajos de Melanie Klein y percatarse de que, por caminos a la vez paralelos y heterogéneos a los suyos, la gran dama se planteaba las mismas preguntas que él: estatuto del sujeto, estructuración de las relaciones de objeto, papel arcaico del lazo edípico, posición paranoica del conocimiento humano, lugar de lo imaginario, etc.

A este respecto, la toma en préstamo de la noción de *estadio del espejo*,[9] nacida de los trabajos de Henri Wallon, fue decisiva. Y puede medirse su importancia por la amplitud de las declaraciones a las que se entregó para borrar el nombre del psicólogo y presentarse él mismo como el único introductor del término. La historia de las diversas definiciones aportadas por Lacan a ese famoso estadio se despliega en un verdadero folletín. Por lo menos diez veces hizo de él un comentario apasionado, y cuando publicó sus *Escritos*, en 1966, afirmó todavía con fuerza que el término había servido siempre de pivote para la elaboración de su sistema de pensamiento: "No habíamos esperado ese momento para meditar sobre las fantasías por las que se aprehende la idea del *yo*, y si el 'estadio del espejo' fue producido por nosotros, todavía a las puertas de la titulación usual, en 1936, en el primer congreso internacional en que tuvimos la experiencia de una asociación que debía darnos muchas otras, no sin méritos estábamos en él". Y añadía en nota: "Fue en el Congreso de Marienbad (31 de julio de 1936) donde tomó su lugar este primer pivote de nuestra intervención en la teoría psicoanalítica. Se encontrará una referencia irónica a él en las pp. 184-185 de esta recopilación, con indicación del

tomo de la *Encyclopédie française* que da fe de la fecha de estas tesis (1938). Habíamos descuidado en efecto entregar el texto para la memoria del Congreso."[10]

Antes de reconstruir el itinerario tumultuoso de ese texto olvidado, perdido, fundido en otro, después enteramente reinventado en 1949 para un nuevo congreso de la IPA, es necesario dar una primera definición de esa noción de *estadio del espejo*, tal como aparece en el enunciado lacaniano entre 1936 y 1938.

La frecuentación del seminario de Kojève había llevado a Lacan a interrogarse sobre la génesis del yo por el sesgo de una reflexión filosófica a propósito de la conciencia de sí. Fue así como, lo mismo que Melanie Klein, se vio llevado a una lectura de la segunda tópica que iba a contrapelo de toda psicología del yo. Dos opciones eran posibles, en efecto, a partir de la refundición freudiana de 1920. Una consistía en hacer del yo el producto de una diferenciación progresiva del id, actuando como representante de la realidad y encargado de mantener las pulsiones *(Ego Psychology)*; la otra, por el contrario, volvía la espalda a toda idea de autonomización del yo para estudiar su génesis en términos de identificación. Dicho de otra manera, en la primera opción se intentaba sacar al yo del id para hacer de él el instrumento de una adaptación del individuo a la realidad exterior, mientras que en la segunda se le volvía a traer hacia el id para mostrar que se estructuraba por etapas en función de imagos tomadas del otro. Esta segunda elección fue la de Melanie Klein, pero también la de Jacques Lacan cuando se apropió la noción walloniana de *estadio del espejo* para transformarla de cabo a rabo.

Wallon se adhería a la idea darwiniana según la cual la transformación de un individuo en sujeto pasa por los desfiladeros de una dialéctica natural. En el marco de esta transformación, donde se trata para el niño de resolver sus conflictos, la prueba llamada del espejo es un rito de paso que interviene entre seis y ocho meses. Permite al niño reconocerse y unificar su yo en el espacio. La prueba especifica así el paso de lo especular a lo imaginario, y después de lo imaginario a lo simbólico.[11]

Esa prueba, Lacan la transforma en estadio, es decir en una "posición" en el sentido kleiniano, en la cual desaparece toda referencia a una diléctica natural cualquiera (maduración psicológica o progreso del conocimiento) que permitiera al sujeto unificar sus funciones. Desde ese momento, el *estadio del espejo* no tiene ya nada que ver con un verdadero estadio, ni con un verdadero espejo, ni siquiera con cualquier experiencia concreta. Se convierte en una operación psíquica, incluso ontológica, por la cual se constituye el ser humano en una identificación con su semejante cuando percibe, siendo niño, su propia imagen en el espejo. El *estadio del espejo* en el sentido lacaniano sería así la matriz, por anticipación, del devenir imaginario del yo. Es en 1937, en un comentario a una conferencia de Marie Bonaparte, cuando Lacan da su mejor definición, un año antes de incluirla en su texto sobre "Los complejos familiares": "Se trata," escribe, "de esa representación narcísica que he intentado exponer en el congreso internacional hablando del 'estadio del espejo'. Esa representación explica la unidad del cuerpo humano; ¿por qué debe afirmarse esa unidad? Precisamente porque el hombre siente del modo más penoso la amenaza de esa fragmentación. Es en los seis primeros meses de prematuración biológica cuando viene a fijarse la angustia."[12]

Mientras Lacan estaba elaborando su primerísima teoría de lo imaginario y concibiendo, con Kojève, un programa de confrontación entre Freud y Hegel, los conflictos en el seno de la BPS se hacían cada vez más violentos. Melitta Schmideberg, la hija de Melanie Klein, llegó a Londres en 1932 en el momento en que las tesis de su madre empezaban a hacer escuela. Edward Glover, que las había elogiado, consideraba sin embargo que su validación no descansaba sino en su capacidad de ser utilizadas en el análisis de los adultos psicóticos. Es seguro que esta reserva tenía un objetivo preciso: se trataba de mantener el terreno de las psicosis en poder de los analistas médicos y de cerrar así el camino al dominio que Melanie Klein, que no tenía formación médica, pudiera tener sobre la sociedad por el sesgo de sus alumnos. No obstante, más allá de esa rivalidad, seguía planteándose el mismo problema

fundamental: ¿cuál era la especificidad de la intervención psicoanalítica en el campo del tratamiento de las psicosis? Esa cuestión, como hemos visto, era también la de Lacan desde el estudio del caso Aimée.[13]

De la controversia se pasó pronto al pugilato cuando Melitta, después de un análisis con Ella Sharpe, emprendió una segunda cura en el diván de Glover, desencadenando con ayuda de éste una ofensiva generalizada contra la enseñanza de su madre.

Elegida miembro de la sociedad en octubre de 1933, recibió el premio de ensayo clínico por su memoria de candidatura dedicada al análisis por medio del juego de una niña de tres años. Durante cierto tiempo fue bastante popular entre sus colegas, pero la virulencia de sus posiciones despertó un malestar tanto más grande cuanto que la joven acusaba a su madre de toda clase de infamias. Tan pronto pretendía que ésta le "robaba" su clientela, como daba a entender que se había atrevido a analizar a niños de menos de dos años, lo cual constituía un verdadero escándalo.

Durante ese tiempo, el conflicto entre la escuela vienesa, dominada por Anna Freud, y la escuela inglesa, ganada por el kleinismo, tomó un giro particularmente vivaz. Cuando William Gillespie regresó de Viena en 1932, después de su análisis con Eduard Hitschmann, quedó impresionado por el clima de ostracismo que reinaba en el interior de cada grupo. Nunca había oído hablar, en efecto, de la obra de Melanie por sus colegas vieneses, mientras que ésta se había convertido en una biblia para los analistas londinenses. Tratando de apaciguar a Freud, que sostenía a su hija, Jones intentó desviar a ésta de la lucha contra su rival llevándola a tomar a Melitta como chivo expiatorio. Pensaba poder salvar así la unidad de la sociedad inglesa deshaciéndose de una opositora que se había vuelto molesta, y asegurar la cohesión de la IPA alrededor de Freud evitando el enfrentamiento directo entre Viena y Londres.

Anna se negó a prestarse al juego, y de todas formas el desencadenamiento del nazismo en Alemania impidió a Jones llevar a cabo semejante política. A partir de 1934, los vieneses empezaron a

exiliarse, algunos con la firme intención de establecerse en Inglaterra. Después del Anschluss y del desencadenamiento de la guerra, el conflicto se convertirá en un asunto interno de la British Psychoanalytical Society.[14]

En el congreso de Marienbad, durante el simposio dedicado a los resultados terapéuticos del psicoanálisis, el enfrentamiento entre todas las partes fue de lo más tremendo. Al tiempo que los annafreudianos se entregaban a un ataque en regla contra los kleinianos, Edward Glover se disociaba públicamente de las tesis de Melanie, apoyado por Melitta. Los vieneses, por lo demás, no comprendieron inmediatamente la prenda de esa batalla familiar y siguieron, durante cierto tiempo, situando a Glover entre los kleinianos.

Fue en ese clima donde Lacan tomó la palabra, el 3 de agosto a las 3:40 de la tarde, durante la segunda sesión científica del congreso. Diez minutos más tarde, Jones le rogó interrumpir su discurso en medio de una frase. "Hice de ello una comunicación en forma al congreso de Marienbad en 1936", escribirá, "por lo menos hasta aquel punto que coincidía exactamente con el cuarto *top* del décimo minuto, en que me interrumpió Jones, que presidía el congreso en cuanto presidente de la sociedad psicoanalítica de Londres, posición para la que lo calificaba sin duda el hecho de que yo no haya podido encontrarme nunca con uno de sus colegas y de que no haya tenido que darme parte de algún rasgo desagradable de su carácter. No obstante, los miembros del grupo vienés reunidos allí como aves ante la migración inminente dieron a mi exposición una acogida bastante calurosa. No di mi trabajo a las actas del congreso y podrán ustedes encontrar su parte esencial en algunas líneas en mi artículo sobre la familia aparecido en 1938 en la *Encyclopédie française* —tomo de 'La vida mental'."[15] Al día siguiente salió del lugar para dirigirse a Berlín después de haber escuchado a Kris decirle: "Eso no se hace."[16]

Se conoce hoy el contenido de esa famosa conferencia perdida. Antes de ir a Marienbad, Lacan había dado a conocer su tenor ante la SPP. Aquel día, Françoise Dolto tomó notas fieles y abundan-

tes que confirman que, en efecto, Lacan retomó después los términos de su exposición en el artículo sobre la familia. La conferencia estaba dividida en numerosas partes: el sujeto y el *je*, el cuerpo propio, la expresividad de la forma humana, la libido, la imagen del cuerpo, la imagen del doble y la imagen especular, la libido del destete, el instinto de muerte, la destrucción del objeto vital, el narcisismo y su lazo con el simbolismo fundamental del conocimiento humano, el objeto recobrado en el Edipo, los gemelos.

La discusión entre Loewenstein, Odier, Parcheminey, Paul Schiff, Lagache y Marie Bonaparte incumbía a la comprensión de la segunda tópica y a la noción de adaptación. Lacan afirmaba ya con fuerza esa posición central de su futuro sistema de pensamiento: "El hombre no se adapta a la realidad, la adapta a él. El yo crea la nueva adaptación a la realidad y tratamos de mantener la cohesión con ese doble."[17]

Se comprende la furia de Lacan y la humillación que resintió cuando Jones le dio la orden de interrumpirse. Treinta años más tarde, su ira era todavía tan vivaz que, para la publicación de sus *Escritos*, tomó a pechos anotar con exactitud la hora, el día y el lugar donde habían osado cortarle la palabra. Después de haber sido ignorado por Freud cuando el envío de su tesis, he aquí que ahora recibía una verdadera bofetada en su primera entrada en escena en un congreso de la IPA. A los ojos de los grandes discípulos de la época freudiana que, en Marienbad, se entregaban a sus turbulencias shakespearianas, aquel francesito era simplemente un desconocido. Nadie sabía todavía quién era, nadie había leído la menor línea de sus publicaciones y todos ignoraban que una parte de la *intelligentsia* parisina veía en él a un futuro maestro del psicoanálisis a la francesa. Por más que el giro tomado por Lacan con su *estadio del espejo* fuera en el sentido de la revolución kleiniana, nadie estaba preparado para darse cuenta de ello: ni los kleinianos, ni los annafreudianos. Y el propio Lacan, poco informado de las luchas a que se entregaban los miembros de la familia ipeísta, no estaba de lo mejor situado para captar las verdaderas prendas de su propia vía doctrinal. La prueba es que tu-

vo la impresión —perfectamente auténtica— de recibir una acogida favorable por parte del grupo vienés. Ahora bien, si éste fue el caso —y no hay motivo para dudarlo—, el malentendido no podía sino ser completo, puesto que sus tesis eran radicalmente antagonistas de las de ellos. Hay que suponer pues que la acogida calurosa, si tuvo lugar, fue fruto o bien de simpatías personales nacidas del azar, o bien de un intercambio verbal durante el cual Lacan y sus interlocutores pudieron entenderse sobre un terreno común: por ejemplo, el conocimiento de los textos de Freud, de Anna Freud y de muchos otros más. Lacan los había leído y fue ciertamente apreciado por su erudición por los vieneses, ante los cuales tuvo sin duda la ilusión de ser reconocido por lo que enunciaba. Sin embargo, se sabe hoy que Anna no compartió la opinión de sus compatriotas. Siempre al acecho de las desviaciones que amenazaban según ella con desnaturalizar esa doctrina freudiana de la que ella quería representar la pura legitimidad, observó aquel día el comportamiento, las actitudes y la manera de hablar de aquel psiquiatra francés que, en Marienbad, se tomaba ya por Lacan. No le gustó aquel hombre y empezó a desconfiar de sus posiciones.[18]

Marcado por el antiparlamentarismo y el nihilismo, Lacan cruzó la epopeya surrealista sin manifestar interés por combate alguno en favor de un ideal de emancipación revolucionaria. Nunca fue comunista, nunca firmó el menor manifiesto, nunca pareció creer en la idea de la libertad humana. Y sin embargo, la aventura rimbaldiana del "Je est un autre" [Yo es otro] atravesó de un impulso sus primeros escritos. Del mismo modo, la renovación filosófica de los años treinta fue para él un alimento esencial para su lectura de Freud. Así participó en la modernidad literaria y teórica de su época de manera bien extraña, como si ésta no debiera afectar más que a su obra, y muy poco a sus maneras de vivir o a sus opiniones, que fueron las de un burgués a la vez conformista y extravagante, cuidadoso de sus ahorros pero capaz de entregarse en cuerpo y alma a sus pasiones.

En cuanto a su apoliticismo, no significaba un desinterés por las cuestiones políticas, todo lo contrario. El rechazo de todo compromiso personal tenía como corolario una fascinación confesada por las formas más extremas del ejercicio del poder: poder hipnótico de los dictadores, poder transferencial de los maestros, poder manipulador de los tiranos, poder delirante de la locura en el poder. En una palabra, aquel hombre que aspiraba él mismo a convertirse en un jefe se complacía en ver funcionar o en comentar los modos de sometimiento de las masas por los amos y la servidumbre voluntaria de éstas respecto de éstos.

Así fue como después de salir de Marienbad se dirigió a Berlín para asistir a las manifestaciones de la XI Olimpiada, de siniestra memoria. Habiendo hablado unos días antes de la angustia del yo ante la amenaza del cuerpo fragmentado, estaba hasta tal punto habitado por la teoría del *estadio del espejo*, que traspuso su terminología al universo de aquellos gladiadores que desfilaban a paso rítmico. De ese fascismo que lo horrorizaba y cuyo peligro presentía, hizo *a posteriori* un análisis más bien oscuro. Según él, la organización nazi era fuente de angustia para las multitudes que pretendía regentear. Y Lacan pasaba a atribuir el origen de esa angustia a la democratización de las relaciones jerárquicas impuesta por Hitler en el seno del ejército alemán... Volveremos sobre esto.[19]

El viaje a Marienbad y el rodeo por Berlín le inspiraron sobre todo un texto programático titulado "Más allá del principio de realidad", donde se encontraban condensados todos los temas nacidos de su lectura de Wallon, del Freud de la segunda tópica y de la enseñanza de Kojève. Un nexo, en suma, entre los proyectos no realizados de julio sobre la confrontación interpretativa Freud/Hegel y el largo artículo sobre "Los complejos familiares" donde iba a insertarse la primera versión publicada del "Estadio del espejo".

Lacan redactó ese texto en Noirmoutier, donde pasó sus vacaciones con Malou, encinta de cinco meses. A la edad de treinta y cinco años, en el momento de afrontar por primera vez la prueba de la paternidad, saludaba el advenimiento triunfal de una segun-

da generación psicoanalítica a la que asignaba la tarea de leer a Freud contra y fuera de toda psicología. Verdadero llamado a la lucha teórica. En la playa donde le gustaba bañarse, otro fenómeno de masas habría podido retener su atención tanto como la quermés olímpica: el del pueblo de las fábricas gozando por primera vez de vacaciones pagadas. No hubo nada de eso. He aquí, a este respecto, el extraordinario retrato que hizo de él Guillaume de Tarde en su diario de junio de 1936: "Mientras tanto, Lacan vive en lo eterno. Intelectual, por consiguiente dominante, accesible a todas las ideas, de una imparcialidad indiscutible y soberana, dueño del lenguaje, ajeno por naturaleza a todos los lugares comunes y a todos los prejuicios, considera los acontecimientos desde arriba: esos hombres estrafalarios y perdidos que defienden, trabados con lo real inexorable, sus intereses de clase le parecen manifiestamente fantoches. ¡Qué espectáculo! ¡Qué escena de fin de tragedia! ¡Medio dramática, medio cómica! Él reina con dignidad sobre la angustia de ellos."[20]

En la historia del movimiento psicoanalítico internacional es costumbre llamar primera generación a la que constituyó el círculo de los discípulos reunidos en Viena a principios de este siglo. Esa generación de pioneros ampliamente conocida —Adler, Jung, Jones, Ferenczi, Rank, Abraham, Sachs o Eitingon— fue seguida de una segunda, que empezó a formarse a partir de 1918, ya sea directamente junto a Freud, ya sea en el diván de sus allegados. Alejada ya del espíritu aventurero que había caracterizado a sus mayores, esa generación fue el componente esencial del aparato de la IPA de los años treinta. Desligada del padre fundador, aunque estaba todavía vivo, tuvo por verdadero punto de amarre no un hombre o una ciudad, sino una organización. Y ésta tomó una importancia tanto más considerable cuanto que se convirtió, frente al nazismo, en la encarnación de una verdadera patria del freudismo y en un símbolo de resistencia a la barbarie. Más tarde, la tercera generación, instruida por representantes en exilio de la segunda, fue la de las grandes controversias en torno a la interpre-

tación de la obra freudiana. Desde el punto de vista de la historia internacional, Lacan pertenece a esa tercera generación, tanto por su formación como por su alejamiento de la persona de Freud, o también por las interrogaciones que plantea a una doctrina cuya existencia descubre justamente cuando ya no está sujeta a revisión por parte de su fundador.

Sin embargo, si se observa la historia francesa del psicoanálisis, la cronología de las generaciones no es del todo la misma. La doctrina freudiana tomó, en efecto, su primer impulso en el suelo nacional con un retraso de una quincena de años respecto de los otros países de Europa. Desde este punto de vista, la primera generación psicoanalítica francesa, la de los doce fundadores de la SPP, estuvo en realidad compuesta de hombres y de mujeres que pertenecían por su itinerario o su mentalidad a la segunda generación de la historia del freudismo internacional: de donde algunos de los problemas que tuvo con la IPA. Si se sigue esta cronología, Lacan era pues, como hemos visto, un representante de la segunda generación psicoanalítica francesa, la cual se relacionaba de hecho con la tercera generación de la internacional freudiana. Y él no lo ignoraba.

Ahora bien, de regreso de Marienbad decepcionado y humillado, redactó un texto donde por primera vez unía los intereses de una necesaria "revolución freudiana" a los de una hipotética "segunda generación" de los años treinta: "La psicología nueva no reconoce sólo al psicoanálisis el derecho de ciudadanía; al recortarlo sin cesar en el progreso de las disciplinas llegadas de otro sitio, demuestra su valor de vía de pionero. Así, podría decirse, es bajo una incidencia normal como el psicoanálisis se aborda por los que llamaremos, dejando de lado lo arbitrario de semejante fórmula, la segunda generación analítica. Es esa incidencia la que queremos definir aquí para indicar el camino en que se refleja. La revolución freudiana, como toda revolución, toma su sentido de sus coyunturas, es decir de la psicología que reinaba entonces; ahora bien, todo juicio sobre ésta supone una exégesis de los documentos en que se ha afirmado."[21]

¿Se trataba, para Lacan, de presentarse como la cabeza de fila de la segunda generación psicoanalítica francesa o de ligarse a la brillante generación de los freudianos del segundo círculo conocidos en Marienbad? Las dos cosas, sin duda. De donde el carácter equívoco de la formulación. Quería en todo caso apelar a una refundición de la enseñanza freudiana simétrica a la que efectuó el propio Freud en 1920: ese "Más allá del principio de realidad" querido por Lacan se planteaba, en efecto, como el corolario del "Más allá del principio de placer" afirmado por Freud.

Si la estructuración del yo no responde a una función de adaptación a la realidad, es que la identificación mental es una forma constitutiva del conocimiento. De donde la idea de Lacan de llamar *puestos imaginarios de la personalidad* a las tres instancias de la segunda tópica freudiana —yo/id/superyó—, y después de desprender de ella una cuarta, el *je*, al que asigna la función de ser el lugar donde el sujeto puede reconocerse. Esa primerísima formulación lacaniana de una teoría de lo imaginario, donde la génesis del yo se concebía, lo mismo que en Melanie Klein, como una secuencia de operaciones fundadas en la identificación con imagos, se acompañaba en seguida de la mención de una noción de *identificación simbólica*, definida de manera todavía borrosa, incierta y oscura.

En el otoño de 1936, el desastroso encuentro de Marienbad se saldaba pues con un balance teórico más bien positivo. Estaban ya asentados los prolegómenos de una teoría del sujeto que se injertaba en la obra de Freud a partir de una lectura kojeviana de Hegel. Lacan anunció una continuación en dos partes a su "Más allá", que nunca saldrá a luz. Una debía incumbir a la "realidad de la imagen", la otra a las "formas del conocimiento". En su lugar, redactó, a petición de Wallon, el texto sobre "Los complejos familiares". Pero entre tanto el encuentro con Georges Bataille iba a dar una dimensión más nietzscheana a ese nuevo programa de trabajo.

Cuarta parte

Historias familiares

I

Georges Bataille y Cía.

COMO MICHEL LEIRIS, Raymond Queneau, René Crevel, Antonin Artaud y algunos otros, Georges Bataille formó parte de los escritores de entre las dos guerras que quedaron traspasados por la aventura del freudismo y conocieron a la vez la experiencia del diván sin que por ello hicieran depender el interés que dedicaron a la doctrina de la práctica de la cura. Ir hacia la revolución freudiana correspondía para ellos a una postura intelectual, mientras que ir al consultorio del analista significaba que quería uno hacerse cuidar de la manera más directa posible. Esta actitud explica, por ejemplo, por qué Michel Leiris pudo inspirarse con inmenso respeto en la obra freudiana en su técnica novelesca a la vez que miraba la cura como un simple medicamento: "Tal vez no hay mucho que esperar del psicoanálisis", escribía en 1934, "pero siempre puede tomarse como tomaría uno aspirina."[1]

Hemos tenido ya ocasión de ver el análisis de Bataille con Adrien Borel, miembro fundador de la SPP, psiquiatra de aspecto de canónigo. Conocedor de vinos y de gastronomía, le gustaba particularmente, como a Allendy, ocuparse de los artistas y de los creadores.[2] Fue por consejo del doctor Dausse como Bataille entró en contacto con él por primera vez y decidió emprender con él un análisis. Varios de sus amigos lo encontraban "enfermo": era jugador, alcohólico y frecuentaba los burdeles. Según Leiris, habría arriesgado incluso la vida en la ruleta rusa.[3]

Desde el primer encuentro, Borel dio a Bataille una fotografía de Louis Carpeaux, tomada en abril de 1905 y reproducida en el famoso *Tratado de psicología* de Georges Dumas. Mostraba el suplicio de un chino culpable de asesinato en la persona de un príncipe y condenado por el emperador a ser despedazado en cien

trozos. Dumas había asistido a aquella escena en compañía de Carpeaux y la había comentado subrayando que la actitud del supliciado se parecía a la de los místicos en éxtasis. Pero decía también que esa impresión provenía de las múltiples inyecciones de opio con que se atiborraba al moribundo para prolongar mejor su suplicio. El espectáculo era en efecto aterrador: con sus cabellos hirsutos, su mirada de una espantosa dulzura y su cuerpo despedazado, el hombre se parecía muy extrañamente a una de esas vírgenes del Bernini transfiguradas por la incandescencia de una visitación divina. El descubrimiento de esa fotografía desempeñó un papel decisivo en la vida de Bataille: "Lo que veía súbitamente era la identidad de esos perfectos contrarios que oponen al éxtasis divino un horror extremo."[4]

Borel alentó a Bataille a escribir, sin tratar de poner término al estado de violencia intelectual de que se quejaba.[5] No obstante, el análisis provocó en él una impresión de liberación que le permitió redactar la *Historia del ojo*, cuyo texto fue comentado en cada sesión, incluso corregido: "El primer libro que escribí", dijo a Madeleine Chapsal, "no pude escribirlo más que psicoanalizado, sí, al salir de ello. Y creo poder decir que sólo liberado de esa manera pude escribirlo."[6]

Después de esa cura, en que el trabajo transferencial había servido de soporte a la creatividad literaria, Bataille se sintió menos enfermizo. Mantuvo con Borel una relación amistosa y le dirigió hasta su muerte el primer ejemplar numerado de cada uno de sus libros. Fue a raíz de ese análisis cuando conoció a la que iba a ser su mujer: Sylvia Maklès. El encuentro tuvo lugar sin duda en el Square Desnouettes, cerca de la puerta de Versalles, en el táller de Raymond Queneau frecuentado por varios escritores. Pero se hizo sobre todo por intermedio de Bianca, hermana mayor de Sylvia, que se había casado con Théodore Fraenkel, el cuarto "mosquetero" del surrealismo francés: "Regresaba de Rusia cuando lo conocí," escribe Aragon, "donde había sido, en el cuerpo expedicionario francés, segundo ayudante mayor. Hablaba el lenguaje del tío Ubú. Siguió siendo siempre el hombre

de aquel tiempo, con esa brusca risa baja que ponía en su lugar las cosas y a las gentes."[7]

Judío de origen rumano, Henri Maklès, el padre de Bianca, ejercía la profesión de negociante y viajante de comercio. Abierto a las artes y a la cultura, era más bien bohemio y no tenía mucho éxito en sus negocios. Estaba a menudo sin un centavo y su mujer, Nathalia Chohen, tuvo que enfrentarse toda su vida a dificultades financieras. Era simpática, agradable y generosa, y estaba muy deseosa de ver a sus cuatro hijas, Bianca, Rose, Simone y Sylvia, llegar a la estabilidad social que a ella le había faltado.[8] En cuanto al hijo, Charles Maklès, se parecía a su padre.

Hermosa e inteligente, Bianca emprendió estudios médicos en una época en que las mujeres no tenían todavía acceso a carreras intelectuales. Y fue en la facultad de medicina donde conoció a Breton, Aragon y Fraenkel, que fue el único de los tres que acabó siendo médico. Violentamente melancólico, había descrito él mismo su estado en 1916 en términos clínicos de una asombrosa precisión. Estaba entonces movilizado en el frente en los suburbios de Verdún: "Mi circularidad", escribía, "es sobre todo de predominancia depresiva [...] y la psicosis maniaco-depresiva es la exageración de un fenómeno constante. Observo a menudo aquí los máximos melancólicos que son la siniestra depreciación de mí mismo. La exaltación maniática se traduce en orgullo. La degeneración mental engloba en su dominio a los nueve décimos de la humanidad —yo entre otros—. Comprendo —sin cambiar mi opinión— el sentido del libro de Nordau."[9] En 1922 Bianca se casó con Théodore, y después abandonó sus estudios para hacerse actriz. Entró en el taller de Charles Dullin y, bajo el nombre de Lucienne Morand, interpretó un papel en la obra de Pirandello *Chacun sa vérité [Ciascuno al suo modo]*.[10]

En 1931 murió en condiciones trágicas. Durante un paseo cerca de Carqueiranne, caminó al borde de un acantilado, resbaló y cayó en el vacío. Fraenkel, que se encontraba en París, fue al lugar a reconocer el cuerpo.[11] El traumatismo debido a este accidente fue tan violento que Nathalie Chohen no logró nunca superarlo, especial-

mente porque a su alrededor se evocaba a menudo la hipótesis de un suicidio. Transformó pues la verdad en una ficción: imaginó que Fraenkel, presa de un acceso de demencia, había precipitado a la joven desde lo alto del acantilado. Nathalie afirmaba que su hija, por lo tanto, no estaba muerta, sino amnésica, y que un día se acordaría de su propia desaparición y después regresaría entre los suyos.[12]

Nacida el 1° de noviembre de 1908, Sylvia hizo su escolaridad, como sus tres hermanas, en el internado de la avenida de Villiers, frecuentado también por las hermanas Kahn. Desde su más tierna edad pensó en hacer una carrera de actriz, pero no pudo realizar su sueño antes de su matrimonio. Cuando Bianca se casó con Fraenkel, fue a vivir con la pareja. Se entendía a las mil maravillas con esa hermana mayor que era su modelo. Pero Fraenkel se enamoró de ella e intentó en varias ocasiones seducirla. Fue entonces cuando la familia decidió casarla con Georges Bataille. El hombre le gustó y dio su consentimiento. La unión se celebró en la alcaldía de Courbevoie el 20 de marzo de 1928.[13]

En el círculo del escritor se esperaba, sin creer demasiado en ello, que una vida conyugal ordenada junto a una mujer de condición honesta, de carácter sólido y vivificante, permitiría a éste, si no renunciar a su libertinaje, por lo menos temperar su gusto por la disipación. No hubo nada de ello: "Cuando mucho está uno autorizado a creer", escribe Michel Surya, "que no compartió de veras su vida, que no dejó de frecuentar los cabarets y los burdeles y que participó (si es que no las organizó) en orgías. ¿Con su mujer o sin ella? De todas las mujeres —o casi— con las que vivió hizo cómplices. Es dudoso que la primera que se le conoce no lo fuese también."[14]

Tres meses después de su boda, Sylvia, que seguía soñando con subir al tablado, asistió a la proyección pública, en el teatro del Vieux-Colombier, de la película muda de Jean Renoir *La petite marchande d'allumettes* [La pequeña vendedora de cerillas], inspirada en el cuento de Andersen.[15]

Filmada en el estilo de Chaplin, la película fue para Renoir la ocasión de realizar una proeza técnica con una película pancromá-

tica, iluminaciones exageradas y numerosos trucos. En cuanto al papel principal, lo hacía Catherine Hessling, su propia mujer, que había sido también el último modelo de su padre Auguste Renoir. Conmocionada por ese personaje del que ella hubiera podido ser la patética intérprete, Sylvia no vaciló en interpelar a Renoir a la salida de la proyección para participarle su deseo de ser actriz de cine: "Hay que esperar", le dijo él.[16]

Esperó. Durante los dos primeros años de su vida conyugal, cambió tres veces de apartamento, viviendo sucesivamente en la avenida de Ségur, en la calle Vauvenargues, después en Boulogne y en Issy-les-Moulineaux. Según Bataille, en 1930, cuando estaba encinta, ella fue testigo mudo del famoso homenaje erótico que él hizo al cadáver de su madre Marie-Antoinette Tournadre. En su obra, el escritor relata la escena de tres maneras diferentes: una vez en una sola frase y bajo la forma de una reivindicación de exactitud absoluta, otra vez empleando la ficción y sin confesar la realidad del gesto, una tercera vez en un corto relato manuscrito de extrema sencillez, titulado *El cadáver materno*. He aquí la primera versión: "Me masturbé desnudo en la noche ante el cadáver de mi madre." Y la segunda:

"Había muerto durante el día. Me acosté en su casa con Édith.

—¿Tu mujer?

—Mi mujer... En la noche, estaba acostado al lado de Édith que dormía [...]. Descalzo, me adelanté por el pasillo temblando... Temblaba de miedo y de excitación ante el cadáver, en el colmo de la excitación... Estaba en trance... Me quité el pijama... Me... Ya me entiendes..."[17]

Claro que Bataille había tomado la escena de este homenaje, relatado tres veces, del gran catálogo de las perversiones reseñadas por Krafft-Ebing, pero el acto mismo debe situarse en el relato autobiográfico que da de los diferentes episodios de la locura parental de la que, desde la infancia, había sido testigo privilegiado. Su padre, Aristide Bataille, sifilítico, paralizado, ciego, clavado en su butaca, "se meaba encima" y "ensuciaba sus calzones". Hacia 1911, durante una crisis de demencia, acusó a su médico de "tum-

barse" a su mujer, la cual estuvo a punto un poco más tarde de perder la razón después de haber hecho a su marido, en presencia de su hijo, una escena espantosa. Fue entonces cuando salió para colgarse en el desván de la casa. El suicidio fracasó, pero en 1915 sufrió de nuevo de un acceso maniático. Después de haber abandonado a Aristide durante el avance alemán del mes de agosto, no soportó la idea de regresar junto a él. Regresó sin embargo: "Cuando supimos que estaba moribundo", escribe Georges Bataille, "mi madre aceptó partir conmigo. Murió pocos días antes de nuestra llegada, reclamando a sus hijos: encontramos un ataúd atornillado en la habitación."[18]

Al espectáculo de ese ataúd atornillado que ocultaba un padre a la mirada de su progenie, responde el episodio del cadáver materno "expuesto" al gesto obsceno del narrador que le rinde homenaje en presencia de su mujer (Édith), cuando ésta está encinta. Por un lado desaparece el cuerpo de un padre que concibió a su hijo cuando estaba ciego, por el otro aparece el cadáver de una madre frente a un hijo abandonado en el mismo momento en que se enfrenta a la prueba de la paternidad: "Como mi padre me concibió ciego (ciego absolutamente)", escribe el narrador, "yo no puedo arrancarme los ojos como Edipo. Como Edipo, he adivinado el enigma: nadie ha adivinado más lejos que yo."[19]

El 10 de junio nacía Laurence Bataille, única hija del matrimonio de Georges y de Sylvia. En esas fechas, el escritor se ocupaba, con Michel Leiris, Carl Einstein y Georges-Henri Rivière, de la revista *Documents.* Combatía en ella al surrealismo y cruzaba el acero con su gran rival, André Breton, afirmando que había que ir más lejos en la expresión de una bestialidad extrema a fin de mostrar que toda rebeldía no era sino la negación de la rebeldía. Dicho de otra manera, contra la aventura surrealista Bataille preconizaba un antiidealismo agresivo, capaz de sacar a luz lo que él llamaba *lo imposible.* Había que blasfemar, destruir, transgredir hasta encontrar lo que escapa a los límites.[20]

Mientras tanto, Sylvia realizaba su deseo de llegar a ser actriz. Hacia esa época, conoció a Jacques Prévert en el café de la calle

Fontaine donde había ido a pedir una dedicatoria a André Breton. Al salir, le habló y después caminaron juntos hasta el amanecer. Fue el deslumbramiento.[21] Pronto formó parte de la famosa "banda" que, después de la ruptura de Prévert con el surrealismo, iba a convertirse en el grupo Octubre.[22]

Los alegres amigos de los dos hermanos Prévert se apasionaban por la epopeya americana de los grandes cómicos del cine mudo. Como cinéfilos enterados, soñaban con un mundo conforme a su deseo y pasaban el tiempo discutiendo de Chaplin, de Keaton y de Sennett. Jacques era un narrador fabuloso, capaz de hacer zozobrar en un instante la significación de una palabra por yuxtaposiciones aparentemente azarosas, pero construidas sobre el modelo de un juego lógico que denotaba su infinita irrisión. Pierre, modesto, tímido y delicioso, parecía salir del *Sueño de una noche de verano*.[23]

Por intermedio de J.-B. Brunius, Jacques Prévert conoció a Jean-Pierre Dreyfus (futuro Jean-Paul Le Chanois) y a Pierre Batcheff, el actor del *Perro andaluz*. Trabajaron en un proyecto de argumento desgraciadamente interrumpido por el suicidio de Batcheff. Después fue el encuentro con Raymond Bussières, que venía de la Federación del Teatro Obrero y había fundado con Léon Moussinac el grupo Octubre. Los hermanos Prévert se convirtieron en sus animadores al lado del director Louis Bonin, al que llamaban Lou Tchimoukoff, y de Marcel Duhamel. Más tarde, Jean Dasté, Maurice Baquet y Joseph Kosma se unirán a ellos. Los octubristas querían ser los compañeros de ruta de ese comunismo llameante representado por la primera generación de la *intelligentsia* bolchevique. Y, a pesar del advenimiento del stalinismo, miraban con fervor y fidelidad a la patria de la primera revolución proletaria de la que aspiraban a ser los herederos en su deseo de renovar el teatro popular. Se inspiraban en grandes modelos: Brecht, Piscator, el agit-prop, el teatro proletario. Dominado por los hermanos Prévert, el equipo del grupo Octubre inventó ese realismo poético que iba a triunfar en el cine francés de Renoir, Carné o Feyder, y que asociaba la fuerza de la gracia ver-

bal a una crítica por el absurdo del conformismo burgués. En Moscú y en Leningrado, en 1933, presentaron *La batalla de Fontenoy* y obtuvieron el primer premio en la Olimpiada internacional del teatro obrero.[24]

En el corazón del grupo, Sylvia Bataille era, a la edad de veinticuatro años, una encantadora actriz. Su tez de *papier mâché*, su voz ligeramente ceceante, su delgadez infantil la dotaban de una gracia particular cuyos contornos a la vez vivos y equívocos parecían haber sido configurados mitad en la paleta de un pintor de la Secesión, mitad bajo el pincel de la escuela impresionista: los colores de Klimt y las formas de Seurat. Su voluntarismo sólo se comparaba a su jovialidad. En su mirada de ébano de tristeza contenida, de donde surgía sin cesar la antorcha de una rebeldía impotente, se adivinaban todos los estigmas de la condición femenina de los años treinta. Y fue sin duda pensando en esa especie de rebeldía como Renoir tuvo la idea de confiarle el papel de la heroína de *Une partie de campagne* [Un día de campo]. Encontraba que Sylvia Bataille tenía la voz de Henriette Dufour, el personaje inventado por Guy de Maupassant.[25]

Mientras tanto, ella se había separado de Georges Bataille. Éste no había evocado en sus libros la historia de su amor, pero contó en *Le bleu du ciel* [El azul del cielo] la historia de su ruptura, dando a la mujer del narrador el nombre de Édith: "Me he portado como un cobarde", decía, "con toda la gente que he amado. Mi mujer fue abnegada conmigo. Se volvía loca por mí mientras yo la engañaba."[26] Citaba también el pasaje de una carta que ella le había enviado y que lo conmocionaba. Se trataba del relato de un sueño: "Estábamos los dos con varios amigos", decía Édith, "y dijeron que si tú salías te iban a asesinar [...]. Llegó un hombre que venía a matarte. Para eso tenía que encender una linterna que llevaba en la mano. Yo caminaba a tu lado y el hombre que quería hacerme comprender que te asesinaría encendió su linterna: la linterna disparó una bala que me atravesó [...]. Fuiste a la habitación con la muchacha. Después el hombre dijo que ya era tiempo. Encendió la linterna. Salió una segunda bala que estaba destinada

a ti, pero sentí que era yo quien la recibía y todo se acababa para mí. Me pasé la mano por la garganta: estaba caliente y viscosa de sangre."[27] Ese relato de sueño era tanto más interesante cuanto que expresaba, por anticipación, una realidad por venir. En 1939, en efecto, once años después de la celebración de la boda de Georges y de Sylvia, Théodore, que seguía enamorado de ella, fue a esperar a Bataille a la salida de la Biblioteca Nacional, armado de un revólver. Tenía la firme intención de finiquitar a su "rival" cuando Sylvia, objeto de su pasión, no era ya la compañera de Georges desde hacía varios años. Muy felizmente, la aventura se saldó con una carcajada.[28]

Laurence tenía apenas cuatro años cuando sus padres se separaron. Y si habló a menudo a sus allegados del sufrimiento que experimentó, esperó al año 1984 para explayarlo en un escrito autobiográfico. Como la narradora de *El azul del cielo*, contaba un sueño cuya significación había logrado interpretar en 1963 durante su análisis con Conrad Stein. En él veía a un reyezuelo huir de una comadreja que le había arrancado las plumas de la cola. En su lugar aparecía una mancha sangrienta. El pájaro se volvía y hacía con sus alas un gesto de impotencia: "Extraño sin duda", decía la soñadora, "haber representado a mi padre con un reyezuelo [...]. Para mí nunca había pesado mucho. Había dejado la casa cuando yo tenía cuatro años. Lo veía de vez en cuando, pero no experimentaba ningún sentimiento hacia él. Su muerte, un año antes, me había dejado indiferente."[29]

La mancha sangrienta remitía a un recuerdo penoso que Laurence evocaba utilizando la metáfora bataílliana de *La historia del ojo*. Recordaba, en efecto, que en su primera infancia se había arrancado por error una pestaña con las pinzas de depilar de su madre. De pronto, en el espejo, había visto su ojo cubierto de una mancha de sangre. Por una serie de asociaciones, deducía de este sueño el modo de organización que caracterizaba a la familia Bataille-Maklès: los hombres dejaban a las mujeres llevar los pantalones a fin de conservar para ellos el dominio del pensamiento: "En efecto, en mi familia," decía, "el pensamiento estaba reservado

exclusivamente a los hombres. Era su único privilegio, era el atributo viril, aquel cuya repetición ordenada era lo único que evitaba el caos. Ni hablar de que una mujer se lo apropiara. En todo caso, yo no. Por eso me había abstenido siempre cuidadosamente de pensar."[30]

Las hermanas Maklès apenas tuvieron en efecto el privilegio del pensamiento, pero se casaron todas con intelectuales. Sylvia y Bianca se parecían por la belleza, por el talento, por el deseo de creatividad que las animaba, pero también por un sólido compromiso de extrema izquierda. Rose y Simone, las otras dos hermanas, eran de un temperamento diferente. La primera se mostró toda su vida como una excelente mujer de su casa y una notable cocinera. Ejerció una fuerte autoridad sobre André Masson cuando se casó con él en 1934, cuando todavía su pintura no le daba para vivir. En aquella época, salía de una relación tumultuosa con Paule Vezelay, pintora como él, que sufría de violentas crisis nerviosas agravadas por la bebida. Alcohólico y depresivo, no soportaba verse enfrentado a una mujer que creaba una obra y se negaba a dejarse ir a la tranquilidad de una relación conyugal.[31] Fue pues con Rose con quien encontró el equilibrio que le permitió trabajar en paz.

En cuanto a Simone, era más bien burguesa y conservadora. Justo antes de la guerra, se casó con un funcionario, especialista en economía, Jean Piel, que será, con Bataille, el fundador de la revista *Critique*. Sylvia fue así la única, después de la muerte de Bianca, que enarboló en el seno de la familia el estandarte de la rebeldía. Cuando se ganó la vida al hacerse actriz, aportó a sus hermanas, a sus padres y a su hermana un constante sostén moral y financiero. Pues el compromiso político iba acompañado en ella de un espíritu de abnegación que podía ir hasta el sacrificio. A este respecto, Bataille tuvo el tono justo en sus escritos al mostrarla también como una víctima. Sylvia Bataille tendrá numerosos amigos: fue amada no sólo por su encanto y su belleza, sino también por las cualidades de su corazón.

Al clan Bataille-Maklès se unían otros clanes, los que formaban por una parte Michel Leiris y la familia Kahnweiler, por otra parte

Raymond Queneau y la familia Kahn. Casado en 1926 con Louise Godon, Leiris ocultaba la verdadera genealogía de su esposa. Apodada Zette, Louise había tenido un destino idéntico al de Aragon. Nacida en 1902, era hija de Lucie Godon y había sido criada por sus abuelos maternos, a los que tomaba por sus padres y que le hicieron creer que su madre era su hermana. Supo la verdad a la edad de dieciocho años, cuando su madre estaba ya casada desde hacía un año con el célebre marchante de pintura Daniel-Henry Kahnweiler, que había lanzado a la mayoría de los pintores cubistas y poseía una inmensa colección de telas de Picasso. Después de su matrimonio con Leiris, Zette se ocupó de la galería de su "cuñado", ocultando cuidadosamente esa historia. Sólo estaban enterados del "secreto" los miembros del clan. Por su lado, Raymond Queneau se había casado con Jeanine Kahn, cuya hermana, Simone, fue la primera mujer de André Breton. Las hermanas Kahn y las hermanas Maklès se conocían desde la época de sus estudios en el internado de la avenida de Villiers.[32]

El privilegio del pensamiento, Bataille lo ejerció a la manera del narrador de *El azul del cielo*, despilfarrándose hasta la muerte a fuerza de alcohol, de noches en blanco y de acostones: "Disfruto", escribía, "de ser hoy objeto de horror para el único ser con el que estoy ligado [Édith-Sylvia]."[33] La separación no le impidió conservar con su ex mujer unos lazos de intensa amistad, pero fue con Colette Peignot con quien vivió después, inventando para ella el nombre de Laure.

A diferencia de Sylvia, Laure aceptó los trastornos de Bataille de manera sacrificial, como para descubrir en ellos una experiencia que la llevaría a la muerte. Se sometió también a un análisis en el diván de Adrien Borel antes de sucumbir a la tuberculosis en 1938: "Los que se acercaron a ella", escribe Leiris, "no ignoran cuán inmellable era su exigencia de altura y cuán violenta era su rebeldía contra las normas que suscribe la mayoría."[34] Después de su muerte, Bataille publicó sus escritos y redactó la historia de vida donde relataba con exactitud y crueldad sus prácticas sexuales. En cuanto a Souvarine, que la consideraba como una enferma

mental y trataba de protegerla de sí misma, no perdonó nunca a su rival que le hubiera quitado el objeto de su pasión. Lo trató por eso de "desquiciado sexual". En 1934, fue a Olesia Sienkiewicz, su amiga y confidente, a quien participó sus sufrimientos, agradeciéndole la ayuda que le había proporcionado: "Cuando esté hecho lo irreparable, tal vez [Colette] tendrá un impulso de sinceridad como en los primeros años en que la conocí [...]. Hubiera deseado tanto que al dejarme respetara nuestro pasado común, nuestras ideas comunes, nuestra indecible ternura [...]. Digo que es hacer un funesto favor a Colette misma alentarla a renegar de toda ley moral."[35]

Olesia había asistido a la degradación de las relaciones entre Colette Peignot y Souvarine, al mismo tiempo que veía deshacerse su relación amorosa con Lacan.

Sylvia fue empujada hacia la carrera cinematográfica por Pierre Braunberger, que estaba locamente enamorado de ella. Y fue con el grupo Octubre con el que tuvo la oportunidad de hacer su primer papel en una película de Jean Renoir, *Le crime de M. Lange* [El crimen del señor Lange], realizado en colaboración con Prévert. El elogio del "teatro de la vida" y de la iniciativa colectiva era el verdadero hilo conductor de esa obra maestra que rendía un vibrante homenaje a los actores del grupo Octubre. Dieron a esa película lo mejor de sí mismos. Sylvia interpretaba en ella el papel de una obrera de imprenta víctima de las infames seducciones del temible Jules Berry.

Bajo el impulso de Braunberger, Renoir pensó seriamente en darle un gran papel. Compartía con René Clair la idea de que debía nacer una época cinematográfica, como en otros tiempos hubo la época de la *commedia dell'arte*. Y ésta debía referirse a la segunda mitad del siglo XIX: "[...] Desembarazarnos del realismo", decía, "y hacer todas nuestras películas con los trajes de una época que fuera la época-película; es lo contrario del cine-verdad."[36] Esa "época-película" era para él la de los cuadros de su padre, las meriendas campestres, el piragüismo, los bailes al aire libre. Del relato de Maupassant *Un día de campo* conservó lo esencial, res-

petando la pintura de los personajes, los decorados, los lugares y la atrocidad de la escena final.

Rodeado de su mujer, su hija Hortense y su agente Anatole, el señor Dufour, quincallero de París, decidía, una hermosa mañana de verano, enfrentarse a la naturaleza de las orillas del Sena almorzando sobre la hierba en el albergue del tío Poulain. Después de una comida compuesta de caldo de anguilas y de fritangas, el comerciante se iba a pescar con caña, flanqueado por su agente, personaje retrasado de amarillos cabellos. Mientras tanto, Hortense y su madre se dejaban cortejar por dos remadores de vacaciones. La muchacha conocía así su primer abrazo carnal: "Tuvo una rebeldía furiosa y, para evitarla, se echó de espaldas pero él se abatió sobre ella, cubriéndola con todo su cuerpo. Persiguió mucho tiempo esa boca que le huía y después, alcanzándola, pegó a ella la suya. Entonces, enloquecida por un deseo formidable, ella le devolvió el beso abrazándolo contra su pecho y toda su resistencia cayó como aplastada por un peso demasiado grande."[37]

Pasaron años, y un domingo Henriette regresó a las orillas del Sena junto a Anatole con el que se había casado. Volvió a encontrar allí a su amante en el lugar mismo de su antiguo abrazo: "Pienso en eso todas las noches", le dice antes de volver a partir hacia su triste existencia. "La escena de amor en la isla", escribía André Bazin, "es uno de los momentos más atroces y más bellos del cine universal. Debe su fulgurante eficacia a algunos gestos y a una mirada de Sylvia Bataille de un realismo afectivo desgarrador. Lo que se expresa allí es todo el desencanto o más bien la tristeza después del amor."[38]

Vestido de seminarista, Georges Bataille hacía en la película una breve aparición. Y su presencia fugitiva en el corazón de aquel trágico himno al amor tomaba una significación tanto más fuerte cuanto que su mujer hacía en ella el papel de una heroína a la vez sometida a su destino de servidumbre y rebelde ante su condición.

Ese primer gran papel hubiera debido permitir a Sylvia hacer una carrera cinematográfica. Pero las circunstancias no le fueron favorables. Producida por Braunberger, la película duraba cin-

cuenta minutos. Se había filmado en las orillas del Loing donde los paisajes se parecían a los de las orillas del Sena en 1880. La lluvia retrasó la filmación y obligó a Renoir a modificar su argumento. Después de una disputa vehemente con Sylvia, terminó la película sin filmar todas las escenas previstas. En consecuencia, la primera proyección pública sólo tuvo lugar en 1946, y ese *Día de campo* que hubiera podido hacer de Sylvia una actriz de primer plano desde 1936 permaneció ignorado durante diez años.

Ese mismo año, el grupo Octubre cesó sus actividades por falta de medios financieros. Los alegres compañeros se dispersaron y cada uno siguió su propio camino. Muy cercana todavía a Prévert, Sylvia fue contratada para un pequeño papel en la primera película de Marcel Carné, *Jenny*, de la que él escribió el argumento. Al año siguiente, quedó integrada una vez más en el equipo de *Les gens du voyage* [La gente del viaje] de Jacques Feyder, cuya principal estrella era Françoise Rosay. La guerra puso termino después a todas sus esperanzas: no sólo porque las leyes antijudías de Pétain le prohibían ejercer su oficio, sino porque estaba demasiado implicada políticamente para aceptar trabajar bajo tal régimen. Además, tuvo que seguir haciendo múltiples pequeños papeles en el teatro para asegurar el sostén financiero de los que estaban a su cargo. En 1946, cuando se proyectó por primera vez *Un día de campo*, era demasiado tarde. Con treinta y ocho años de edad y convertida en compañera de Lacan, había escogido otro destino. Y fue con nostalgia como evocó entonces, para *Les Cahiers du Cinéma*, sus recuerdos de filmación: "Renoir era un gran director de orquesta", afirmó. "Lentamente se obstinaba en identificar al actor con su personaje y, si el actor se obstinaba en actuar con falsedad, entraba en gran furia. Con él no siempre éramos bellos, pero siempre éramos verdaderos."[39]

En el momento en que Lacan y Kojève se preparaban a iniciar un trabajo común de confrontación entre Freud y Hegel, Bataille lanzaba el primer número de la revista *Acéphale*. La cubierta estaba ilustrada con dos fabulosos dibujos de André Masson: un hombre

sin cabeza con vísceras aparentes y cráneo en lugar del sexo. Después de la efímera experiencia de *Contre-Attaque,* donde, reconciliado con Breton, Bataille había sostenido al Frente Popular frente al ascenso del fascismo, ahora rechazaba esa "negatividad sin uso" a la que Kojève condenaba a los intelectuales. La historia estaba "acabada", la sociedad francesa agonizaba y la guerra parecía inminente. En cuanto a la crisis moral, estaba tan preñada, que Bataille quería responder a ella con *acefalidad.* Proponía abandonar las luces del mundo civilizado por el poder extático de los mundos desaparecidos. Ese movimiento de rebelión contra progresismo al que se juzgaba inepto para despertar la espiritualidad humana repetía en algunos aspectos el de los simbolistas de los años 1880. En su novela *Là-bas* [Allá lejos], tan admirada por Bataille, Joris-Karl Huysmans anunciaba ya la llegada de un lugar mítico, de un más allá de la subjetividad que atraía al narrador hacia un trayecto iniciático semejante a la *experiencia ateológica* hacia la que evolucionaba Bataille a finales de los años treinta: el cuerpo de hombre decapitado dibujado por Masson indicaba así la necesidad de sacrificar toda cabeza pensante a una crítica radical de la razón occidental.

En esa perspectiva, *Acéphale* era también el nombre de una sociedad secreta de la que la revista no era sino la parte visible. Sociedad bien extraña en la que se preconizaba el "no-saber de la gnosis" contra toda lógica racional, a reserva de poner en práctica, por medio de "crímenes rituales", un espíritu de disidencia absoluta que remitía al desastre del mundo. En el corazón de esa "conjura sagrada" en la que se unieron sobre todo Bataille y Caillois —y que Michel Leiris criticó, demasiado apegado como estaba a las virtudes del espíritu racional y científico—, los iniciados se prometían fundar una nueva religión inspirada en Zaratustra y guardar silencio sobre sus actividades. No se busque en ello ningún "complot" contra el Estado, ninguna acción de terrorismo real: los "conjurados" fueron los héroes de una rebelión nihilista que tomaba sus formas y sus temas de los trabajos de etnología.

Gran lector de Freud desde su descubrimiento de *Psicología de masas y análisis del yo*, Bataille tomaba nota también de esa teoría de la pulsión de muerte que trastornaba la historia del movimiento psicoanalítico. Así, la muerte concreta y carnal del hombre dibujada por Masson figuraba la muerte de todo sujeto que pretendiera pensar su destino apoyado en la razón: "Somos ferozmente religiosos", escribía Bataille, "y en la medida en que nuestra existencia es la condena de todo lo que se reconoce hoy, una exigencia quiere que seamos también imperiosos. Lo que emprendemos es una guerra."[40]

El marqués de Sade y Nietzsche eran las dos figuras emblemáticas de esa cruzada sacrificial, a las que se añadían las de Kierkegaard, Don Juan y Dionisos. Desde el primer número, en un artículo titulado "Le monstre" [El monstruo], Klossowski mostraba su juego: "Habiendo renegado de la inmortalidad del alma, los personajes de Sade, a cambio, presentan su candidatura a la monstruosidad integral."[41] Negación del yo, esa monstruosidad afirmaba la omnipotencia del sueño sobre la conciencia y de la desposesión sobre lo dominado, de lo imposible sobre lo posible. El hombre sadiano era el modelo del hombre moderno sin Dios, condenado a escapar de su prisión como el acéfalo de su cabeza y el sujeto de su razón, a fin de gozar de los objetos del deseo destruyendo su presencia real. A esa apología de un monstruo nacido de la confrontación del *Wunsch* freudiano y de la *Begierde* hegelo-kojeviana[42] siguió, en enero de 1937, en el segundo número de *Acéphale*, un homenaje a Nietzsche sobre el tema "Nietzsche y los fascistas". Klossowski daba cuenta allí del estado de los estudios nietzscheanos.[43]

Ya desde fines del siglo XIX, la obra de Nietzsche había empezado a conocerse y traducirse en diversas revistas literarias francesas. Fue en el sentido de un nihilismo y de un antirracionalismo como se la relacionó, ya lo hemos visto, con el bovarismo bajo la pluma de Jules de Gaultier. Pero circulaba oscuramente bajo la pluma de André Gide y de Paul Valéry. En cuanto a Maurras, lo admiraba a la vez por la crítica de Bismark que contenía y por su lado antiso-

cialista.[44] Por su parte, Breton era muy poco nietzscheano, aun cuando reconocía la radicalidad de la ofensiva del filósofo contra todos los valores de la razón occidental.[45] Ese mismo Nietzsche era el de Lacan hacia 1925, quitando la adhesión profunda a los temas del *Zaratustra* (y en especial a la teoría del superhombre).

Inmediatamente después de la guerra, Charles Andler transformaba la mirada dirigida al pensamiento nietzscheano en Francia con su monumental estudio consagrado a la vida del filósofo así como a su obra y al conjunto de las fuentes en que ésta se inspiraba. Destruía la ganga wagneriana con que se había rodeado a Nietzsche y hacía de él un pensador europeo, cosmopolita y universalista. Así el nietzscheísmo entraba en la historia de la filosofía según una interpretación de esa historia penetrada de hegelianismo y de sociología a la francesa. Germanista y socialista, Andler admiraba la Alemania de Goethe y de Beethoven y, aunque su libro se terminó justo antes de la batalla del Marne, retrasó su aparición hasta 1920.[46]

Pero en 1935, en Alemania, no era a ese Nietzsche de las luces llegado de Francia al que se idolatraba. A raíz de una serie de malversaciones de las que las primeras se remontaban a cuarenta años atrás, Elisabeth Forster, hermana del filósofo, había logrado jugar sobre lo equívoco propio de toda gran obra para presentar el nietzscheísmo como una doctrina favorable al nazismo y al fascismo. Persuadida de que el superhombre con que había soñado su hermano se había encarnado en Hitler, aportó un apoyo fanático al Führer y dejó depositar en gran pompa un ejemplar de *Zaratustra* con *Mein Kampf* y *El mito del siglo* XX de Rosenberg en el monumento Tannenberg elevado a la gloria de la victoria alemana contra Rusia durante la Primera Guerra Mundial: "Estoy segura", escribía, "de que Fritz estaría encantado de ver a Hitler asumir con un valor incomparable la plena y entera responsabilidad de su pueblo."[47]

Era contra ese ultraje infligido al pensamiento nietzscheano contra el que la emprendió Bataille en la segunda entrega de *Acéphale*, en enero de 1937. Contra los nazis y los fascistas, recorda-

ba que Nietzsche había criticado violentamente el antisemitismo de su hermana y del marido de ésta, y que nunca se había adherido a la más mínima doctrina del suelo, de la raza o de la patria. Había construido una obra filosófica llamando al hombre moderno a sacar las consecuencias de la muerte de Dios y a liberarse de todas las formas de servidumbre. Tal era, en efecto, el retrato del verdadero superhombre nietzscheano animado por la voluntad de poder: hombre de una nueva cultura y de una nueva metafísica, ambas fundadas en un acto de creación nacido de un gesto de destrucción. A este respecto, Bataille subrayaba que más allá de la estafa cometida por Elisabeth Forster, existían sin duda dos lecturas posibles de la obra nietzscheana. Una, llamada de derecha, inspirada por el neopaganismo alemán, llevaba en línea recta a la asimilación de la teoría del superhombre a las tesis de la pretendida superioridad aria. Por el contrario, la lectura llamada de izquierda consideraba que esa misma teoría abría el camino a una revolución creadora que permitiría al hombre desligarse de las "muchedumbres" para alcanzar la libertad existencial en una superación de sí. En su revista, Bataille escogía esa lectura y Klossowski valorizaba el estudio de Karl Jaspers, aparecido en alemán en 1935, donde el autor leía la obra de Nietzsche a la luz de la de Kierkegaard, mostrando que ambas operaban una ruptura decisiva con la filosofía de la racionalidad objetiva.[48]

La manera en que Bataille defendía una lectura de izquierda de la obra nietzscheana se parecía a la manera en que el grupo de las *Recherches Philosophiques* se adhería al hegelianismo a través de la lectura de la obra heideggeriana. De un lado y otro, en efecto, se trataba de pensar la doble cuestión de la libertad humana y del compromiso histórico del sujeto en el interior de un mundo sin Dios que todos sospechaban que estaba amenazado de destrucción por la instauración de las dictaduras modernas. En esa coyuntura, la rebelión nietzscheana de Bataille tomaba la forma de un "terror sagrado": última manera de subvertir el orden social antes del acabamiento de la historia. Y no es casualidad si las dos últimas entregas de *Acéphale* estaban consagradas una vez más a

Nietzsche a través de un retrato de Dionisos y del Don Juan de Kierkegaard, y después por una conmemoración del cincuentenario de la locura del filósofo que se parecía a la celebración por los surrealistas, en 1928, del cincuentenario de la histeria. Bataille compartía en efecto con ellos la idea de que la locura, lejos de ser una enfermedad, formaba parte integrante de la personalidad humana. Sin embargo, no tenía la misma concepción que Breton del inconsciente freudiano.

Habiendo abordado la doctrina vienesa por medio del sueño y del automatismo de Janet, Breton buscaba en los signos de la locura una escritura, un lenguaje, una estética, y, en el inconsciente, ante todo un más allá de la conciencia, después un lugar que pudiera comunicarse con la vida real para un cambio revolucionario del hombre. Muy diferente era la postura de Bataille. Habiéndose interesado en Freud por la psicología de masas y los fenómenos de identificación colectiva, veía en la locura una experiencia del límite que llevaba a la nada y a la acefalía, y en el inconsciente un nosaber interno a la conciencia que revelaba la desgarradura del ser y su atracción hacia lo abyecto, el despojo y las cosas bajas: un instinto sin ninguna huella biológica.[49]

Nietzscheano de primera hora, Bataille había pasado después por el hegelianismo de Kojève para confortar de nuevo su nietzscheísmo por medio de un gran rebrote de nihilismo. Pero, formado por Koyré en la historia de las religiones y marcado por la enseñanza de Marcel Mauss y de Durkheim, reivindicaba la idea de que la mística y lo sagrado escondían una doctrina filosófica. Por eso sin duda experimentó una fascinación por el fascismo, del mismo modo que Breton estuvo fascinado por el ocultismo. Y afirmó la necesidad de utilizar las armas creadas por el fascismo para volver contra él el fanatismo y la exaltación de los pueblos. Puesto que la democracia se mostraba impotente para defender la conciencia universal, era preciso, para su salvaguardia, recurrir a métodos antidemocráticos: "Un nazi puede amar al Reich hasta el delirio", decía. "Nosotros también podemos amar hasta el fanatismo, pero lo que amamos, aunque seamos franceses de origen,

no es en ningún grado la comunidad francesa, es la comunidad humana [...]. Reivindicamos la conciencia universal que se enlaza con la libertad moral..."[50]

Sin embargo, así como Breton no dio nunca un verdadero aval teórico al reino de lo oculto,[51] así tampoco Bataille aportó nunca el menor apoyo al fascismo real. En el momento del desmembramiento del grupo *Contre-Attaque*, en la primavera de 1936, el divorcio tuvo por prenda la cuestión del fascismo. Bataille había firmado un desplegado redactado por Jean Dautry donde se leía: "Estamos contra los trapos de papel, contra la prosa de esclavo de los cancilleres. Pensamos que los textos redactados alrededor del tapete verde no ligan a los hombres más que en defensa propia. Preferimos, a fin de cuentas y sin dejarnos engañar, la brutalidad antidiplomática de Hitler, menos seguramente mortal que la paz de la explicación babeante de los diplomáticos y de los políticos."[52]

A los amigos de Bataille los surrealistas aplicaron entonces la etiqueta de "superfascismo souvariniano". *Superfascismo* en el sentido de fascismo "superado"; *souvariniano* porque el grupo había nacido del antiguo Círculo Comunista Democrático.[53] Pero, más allá de la polémica, había con Breton una verdadera querella filosófica. Si Bataille quería volver las armas del fascismo contra el fascismo a la vez que mandaba al demonio a la democracia parlamentaria —que por lo demás se rebajaba frente a Hitler—, es que se apoyaba en una visión llamada *heterológica* o escatológica de las sociedades humanas, de la que sacaba su pensamiento político.

En el terreno de la anatomo-patología, el adjetivo *heterólogo* sirve para designar a los tejidos mórbidos ajenos a los otros tejidos. Pero con *heterología* Bataille entendía ciencia de lo inasimilable, de lo irrecuperable, de los desechos o de los "restos". Así quería oponerse a una filosofía que lo reducía todo a lo pensable: "Ante todo", escribía, "la heterología se opone a cualquier representación homogénea del mundo, es decir a cualquier sistema filosófico [...]. Con eso procede a la inversión completa del proceso filosófico que, de instrumento de apropiación que era, pasa al ser-

vicio de la excreción e introduce la reivindicación de las satisfacciones violentas implicadas por la existencia social."[54] La heterología que Bataille ponía en el corazón de su pensamiento, reprochando al surrealismo el estar todavía demasiado apegado al ideal de emancipación burguesa, preconizaba no una rebelión personal, sino el despertar en cada sujeto de una "parte maldita" inherente al hombre y a la sociedad. En esa perspectiva fue, con Roger Caillois y Michel Leiris, el iniciador, en marzo de 1937, de un Colegio de Sociología cuya actividad iba a durar hasta la guerra.

Aquel Colegio no tenía nada de colegio y sus fundadores no eran sociólogos. Provenientes de diversos horizontes, los hombres que formaron esa extraña y efímera comunidad moral se propusieron como tarea comprender y explicar los resortes crepusculares de los fenómenos sociales y humanos en el orden del mito y de lo sagrado. El Colegio permitió también oficializar las actividades secretas de *Acéphale* y dotarlas de un contenido teórico. Además de Bataille y sus amigos, numerosos escritores y filósofos fueron invitados a conferencias, entre ellos Kojève, Paulhan, Jean Wahl, Jules Monnerot. Las sesiones se desarrollaban en la trastienda de una librería de la calle Gay-Lussac y, entre el auditorio, Julien Benda, Drieu la Rochelle o Walter Benjamin se codeaban con los refugiados de la escuela de Francfort, en exilio en París antes de una emigración hacia América. En un lindo compendio, Denis Hollier supo describir el clima singular de aquellos dos años que precedieron al desmoronamiento de la sociedad francesa: "En cuanto al telón de fondo", escribe, "era particularmente sombrío en aquellos años en que Daladier enterraba el Frente Popular al que cada quién tenía algo que no perdonar mientras Hitler, de su lado del Rin, proseguía a buen paso una resistible ascensión que le hacía ya sentirse estrecho. Robert Aron ha bautizado a esa época 'el fin de la posguerra', Raymond Queneau 'el domingo de la vida', Jean-Paul Sartre 'la prórroga'."[55]

En la misma medida en que la marca de la doble enseñanza de Kojève y de Koyré queda explícita en la obra de Lacan, en esa

misma medida los préstamos tomados de Bataille no aparecen nunca de manera evidente. Desde 1934, los dos hombres estuvieron ligados por una relación de amistad que nació durante su común participación en el despertar del hegelianismo en Francia. A este respecto, uno y otro fueron actores de una misma aventura intelectual. Se inspiraron en las mismas ideas y los mismos conceptos, y formaron parte de la misma "familia". Sin embargo, en 1932-1933, Lacan estaba todavía muy cerca de los surrealistas, y especialmente de Crevel y de Dalí. Su tesis fue saludada por ellos como un acontecimiento y colaboró en *Minotaure*. Por lo demás, su hegelianismo no era de la misma naturaleza que el de Bataille, y fue menos el descubrimiento de Nietzsche que el de Heidegger lo que fue para él el hecho decisivo entre 1933 y 1936. Finalmente, su Freud no se parecía en nada al del autor de la *Historia del ojo*. Sin embargo, si el Lacan escritor se mantuvo apartado del universo de Bataille, no dejó nunca de estar presente en él, a la manera de un espectador a la vez curioso, distante y apasionado. Las primeras reuniones del grupo *Contre-Attaque* tuvieron lugar en su domicilio del bulevar Malesherbes lo mismo que los encuentros que dieron nacimiento al Colegio de Sociología. En cuanto a su presencia muda en las actividades secretas de *Acéphale*, está atestiguada por los testigos de la época. Lacan estaba pues allí, en todas partes y siempre, junto a la familia bataillliana durante todo el período en que, durante su análisis, pasó del celibato al matrimonio, después del matrimonio a la paternidad.

Esa larga amistad con Bataille es bastante enigmática. Estuvo atravesada por numerosos intercambios intelectuales y se sabe que Bataille alentó a Lacan a publicar y a darse a conocer. Pero se sabe también que la obra de éste lo dejó indiferente. Nunca hizo referencia a ella en sus escritos, y no hay ningún rastro en sus trabajos del menor préstamo tomado a la postura lacaniana. Hasta tal punto que puede uno preguntarse si tomó seriamente conocimiento de ella. Nada deja suponerlo, e incluso si tal fue el caso, no sacó de ello ningún beneficio para sus propios escritos.

En cambio, Lacan quedó marcado por su frecuentación de Bataille, si no es que por la lectura profundizada de su obra. Y su participación en todas las actividades orquestadas por el escritor le permitió enriquecer, de manera fundamental, sus propias investigaciones. No sólo bebió en el nietzscheísmo de Bataille una nueva lectura de esa filosofía que había impregnado ya toda su adolescencia, sino que fue iniciado por él en una comprensión original de los textos de Sade, que lo llevaron ulteriormente a una teorización no freudiana de la cuestión del goce. Además, tomó de Bataille sus reflexiones sobre *lo imposible* y sobre la *heterología*, de donde sacó el concepto de *real* concebido como "resto", después como "imposible". Esa presencia permanente y no explicitada de Bataille en el devenir de la obra de Lacan, esa ausencia total de la obra de Lacan en la de Bataille y, finalmente, esa larga amistad subterránea entre dos hombres que fueron, a pesar de su proximidad familiar, tan ajenos el uno al otro, son otros tantos síntomas de un intercambio de larga duración cuya prenda esencial giró en torno a la existencia de una mujer: Sylvia Bataille.

Hemos dejado a Jacques Lacan en la playa de Noirmoutier en 1936, entregado a la redacción de un artículo programático que anunciaba el advenimiento de una segunda generación psicoanalítica. Unos meses más tarde Malou dio a luz una encantadora niñita a la que se dio el nombre de su abuela materna: Caroline. Lacan añadió un segundo nombre: Image [Imagen]. Así respetaba una tradición familiar que imponía que cada miembro de la familia Blondin llevase un diminutivo o un mote. "Malou" para Marie Louise, el "Babouin" para Caroline Rousseau, el "Petit père lapin" para Sylvain, etc.[56] Pero la palabra *image* remitía también a la importancia concedida a la teoría del estadio del espejo: Caroline había sido concebida, en efecto, mientras él redactaba su conferencia para el congreso de Marienbad.

Durante dieciocho meses más o menos, la experiencia de la paternidad lo hizo feliz. Llegada después de tres años de vida conyugal, no eclipsó, sin embargo, ninguno de los problemas planteados por el malentendido que había estado en el origen de

aquel matrimonio. El hombre que Malou había escogido idealizándolo al extremo, y con la certidumbre de que tendría de él hijos inteligentes,[57] no estaba a la altura de sus aspiraciones. No sólo era seductor, libertino, caprichoso e imposible de satisfacer, sino que estaba habitado por el sentimiento de un genio portador de una gran obra y por un inmenso deseo de ser reconocido y hacerse célebre. De modo que no pensaba más que en sí mismo y en sus trabajos.

Para saciar su apetito de gloria y de reconocimiento, no vacilaba en mostrarse curioso de todo, a reserva de acosar con preguntas en cascada a tal interlocutor cuya erudición pensaba poder captar. Miraba a cada uno con tal intensidad que lo tomaban a menudo por un ser diabólico perdido en una inquietante apropiación del otro y de sí mismo. Y sin embargo no tenía nada de demonio. La fascinación que ejercía sobre los que lo rodeaban tenía por origen la mezcla de extrema rapidez de su inteligencia aquilina y de infinita lentitud de sus actitudes corporales. Siempre sumergido en sus pensamientos, Lacan era a la vez tiránico y seductor, inquisidor y angustiado, farsante y obsesionado por la verdad, cosas todas ellas que lo hacían inadecuado para esa fidelidad conyugal que habría deseado Malou.

A medida que frecuentaba la *intelligentsia* de vanguardia y que se enfrentaba a una búsqueda filosófica cada vez más puntiaguda, descubría otro universo y nuevas formas de pensar que le permitían alimentar su relectura de la obra freudiana. Había resentido como un abandono intolerable a la vez la partida de su hermano hacia Hautecombe y la incomprensión de sus padres respecto de su evolución intelectual. Con eso, no soportaba tener que abandonar a los que lo amaban: así como no había sabido romper con Marie-Thérèse o con Olesia, tampoco supo escoger claramente entre Malou y Sylvia, obligando a la primera a tomar la iniciativa de la ruptura.

Había conocido a Sylvia en la segunda mitad de febrero de 1934, a la vuelta de su viaje de novios. Ella parecía entonces prometida a una hermosa carrera de actriz y vivía sus últimas sema-



Silvain Blondin en 1932.







Thibaut, Sibylle y Caroline Lacan
hacia 19343.



Jacques Lacan y su hija Carolina,
en ocasión de su boda con Bruno Roger,
el 26 de junio de 1958.

Al centro en primera línea: Ludovic Dessaux rodeado de sus hijos, Paul a la derecha, Charles y Marcel a su izquierda.

La familia Lacan
hacia 1915:
Alfred, Émilie,
Madeleine, Jacques,
Marc-François.



Jacques Lacan
en la sala de la guardia
del Hôtel-Dieu.

nas con Bataille. Fue a cenar con él al bulevar Malesherbes y no apreció a Lacan. Encontró que la pareja que formaba con Malou era terriblemente burguesa y convencional. Volvieron a verse dos años más tarde en casa de Bataille. Él la cortejó, afirmando que había venido exclusivamente por ella. Ella se escabulló. Finalmente, hacia el mes de noviembre de 1938, se cruzaron por casualidad en el café de Flore y ya no se dejaron: tuvieron aquel día el uno por el otro un verdadero flechazo. Lacan era entonces amante de otra mujer[58] y terminaba su análisis con un acto de ruptura con Loewenstein.

Su relación empezó pues veintiún meses después del nacimiento de Caroline, y justo en el momento en que Malou descubría que estaba encinta de Thibaut: "Caroline fue la preferida de todo el mundo", subraya Thibaut, "de mi madre, de mi padre y de mi tío Sylvain. Vivió dos años con mis padres que se entendían todavía, antes de la relación de mi padre con Sylvia, lo cual le forjó una fuerte personalidad. Bebió su seguridad y su autoridad en los dos años de felicidad de su primera infancia."[59]

Al enamorarse de Sylvia, Lacan se alejaba de un mundo que no era del todo el suyo: el de la gran burguesía médica parisiense, marcada por el culto de la fortuna, de los valores del dinero y el sentimiento de ser la elite de la nación. Su frecuentación le había sido necesaria, pues a su contacto había salido de su medio de origen, es decir, de aquella pequeña burguesía bien francesa, católica y territorial, provinciana y austera, más apegada al amor de Juana de Arco que a la cultura cosmopolita y refinada que caracterizaban a la familia Blondin. Al escoger desde entonces la vanguardia y la *intelligentsia*, renunciaba a un modo de vida de estilo "orilla derecha del Sena" por una manera de ser menos conformista, menos rígida y más bohemia.

A pesar de todo, Malou seguía pensando que su matrimonio podía todavía tener éxito. Y aunque no admitía las infidelidades de un hombre del que quería ante todo que fuera diferente de lo que era, no paraba de alabar su inteligencia y su genio.[60] ¿Cómo hubiera podido hacer otra cosa, ella que sólo lo había amado por-

que era la imagen de esa elite a la que ella tenía la certeza de pertenecer, hasta tal punto cultivaba, en connivencia con su hermano, los valores estéticos del gran amor de sí?

En la misma medida en que el orgullo de Malou servía para disfrazar un puritanismo y una rectitud moral que hacían de ella una mujer altiva y sin concesiones, en esa misma medida el lado bohemio de Sylvia traducía un temperamento lúdico que la hacía más apta, por lo menos en apariencia, para soportar las extravagancias de un hombre con el que había escogido, por amor, compartir la existencia. Su vocación de actriz no le impedía sin embargo dar pruebas de franqueza en la afirmación de sus opiniones. Nunca renunció a proclamar en voz alta y fuerte su rebeldía contra el orden establecido, las injusticias o la desigualdad. Y además, por su matrimonio con Bataille y por sus amores ulteriores, había adquirido una experiencia de la sexualidad de cuya existencia Malou no tenía ni siquiera la sospecha. Y como, en el medio que era el suyo, Lacan se sentía integrado y reconocido, se convirtió en su compañera privilegiada en 1939.

Esas dos mujeres tan diferentes tuvieron, sin embargo, un punto común. Destruyeron una y otra numerosísimas cartas que Lacan les escribió y en las que hablaba de su doctrina o de sus opiniones sobre las cosas y las gentes.[61]

Con Sylvia. Lacan frecuentó el salón de Charles y Marie-Laure de Noailles, que se había convertido durante los años treinta en el centro de la vida artística y mundana de París: "En su residencia particular, en la plaza de los Estados Unidos", escribe Boris Kochno, "recibían a menudo a numerosos amigos mezclando la alta nobleza y las celebridades mundiales con los artistas debutantes de tendencia revolucionaria. Y entre toda esa gente, Balthus, 'bello tenebroso' [...], manteniéndose apartado del tumulto general, observaba en silencio el espectáculo de aquel mundo dispar. Pero su mirada maliciosa y su sonrisa irónica hacían adivinar lo que pensaba."[62]

En julio de 1939, Lacan conoció a André Masson, a quien compró, por intermedio de Kahnweiler, el cuadro *El hilo de Ariad-*

na.[63] Seguirán muchos otros, entre ellos retratos de él mismo y de Sylvia. Como Sylvain Blondin, fue un gran coleccionista de telas de maestros: Picasso, Masson, Balthus, Zao Wou-ki fueron sus pintores predilectos. A eso se añadían la bibliofilia y el culto de las artes primitivas.

II

Entre Lucien Febvre y Édouard Pichon

SABEMOS YA en qué condiciones Lacan se vio conducido a colaborar en la gran empresa puesta en marcha a partir de 1932 por Lucien Febvre bajo el impulso de Anatole de Monzie.[1] Muy ligado a Febvre, Wallon había quedado encargado de la tarea de realizar el volumen VIII de la *Enciclopedia francesa* que tituló "La vida mental". Él solo redactó numerosos artículos, pero se rodeó también de colaboradores entre los que figuraban los mejores representantes de la segunda generación psicoanalítica francesa: Daniel Lagache y Jacques Lacan. Sus nombres se codeaban con los de Pierre Janet, Charles Blondel, Georges Dumas, Eugène Minkowski, Paul Schiff...

Gracias a un memorando de Lucien Febvre, titulado "Notas para servir a la historia de la EF", y que quedó en secreto hasta hoy, es posible finalmente comprender cómo se redactó el famoso texto de Lacan sobre la familia insertado en 1938 en el volumen compuesto por Wallon.[2] Su elaboración fue tan compleja que Febvre se tomó el trabajo de redactar nueve párrafos de notas destinadas a los historiadores futuros a fin de dar testimonio de la aventura extraordinaria que había representado la génesis de esa saga edipo-lacaniana.

Wallon había pedido dos artículos a Lacan, subrayando que se trataba de un "autor difícil" pero que era el único calificado para realizar semejante trabajo. Éste entregó bastante pronto el primer texto, pero la señora Febvre necesitó tres meses de esfuerzos para arrancarle el segundo página a página. En septiembre de 1936, el manuscrito fue remitido a la *Enciclopedia* y luego mecanografiado. Fue entonces cuando Rose Celli tuvo conocimiento de él. Alumna de la Escuela Normal de Sèvres, catedrática agregada de

letras y novelista, se había convertido para Febvre en una colaboradora de primer plano. A pesar de todos sus esfuerzos de exégesis, no logró descifrar la significación de ciertos pasajes muy oscuros del texto de Lacan, a propósito especialmente del complejo de Edipo. Hizo, sin embargo, en el conjunto muy numerosas correcciones para hacerlo más legible. Después comunicó el manuscrito corregido a Lucien Febvre, que se lo devolvió a Wallon con la misión de restituirlo a Lacan: este último debía indicar si "la traductora, en su esfuerzo de traducción, no había cometido contrasentidos". Pero se le pedía también que elucidara el sentido de los pasajes dudosos: "El doctor Lacan", subraya Lucien Febvre, "*opera entonces un trabajo considerable sobre su texto* e intenta con gran voluntad hacerlo más claro. Pero comete el error de remitir su trabajo a la EF sin avisar ni al jefe de rúbrica ni a mí mismo, y de entregárselo a la señora Psichari, la cual, en lugar de excusarse y de dirigir al señor Lacan ya fuese al jefe de rúbrica ya fuese a mí mismo, charla, se hace la importante y se precipita por la casa contando a todos, desde Nénette hasta al gato de la portera, pasando por el señor director administrativo que aumenta aún más el escándalo, etc."[3]

Cuando Febvre entró en conocimiento del texto corregido por Lacan, se dio cuenta de hasta qué punto éste había progresado en el sentido de una mejor legibilidad. Quedaban sin embargo tres páginas ininteligibles referentes al complejo de Edipo. Lacan no lograba mejorarlas y Febvre hizo entonces el comentario siguiente: "El estilo del doctor Lacan no es un 'mal estilo' —es un sistema extremadamente personal de palabras tomadas en ciertos sentidos y tal que es preciso o bien reescribirlo todo después de haber comprendido... o rogar al autor que se ponga de nuevo a revisar su texto."

Mientras Febvre trabajaba así en la redacción definitiva del texto, los rumores prosiguieron a más y mejor en los pasillos de la calle du Four, sede de la *Enciclopedia*. Todo el mundo se hacía gárgaras de la ilegibilidad del estilo de Lacan. El "escándalo" llegó a su apogeo cuando se mostró a Anatole de Monzie, por secre-

tarias incompetentes, no la versión corregida del artículo, sino el manuscrito original. El gran patrón ignoraba, por supuesto, que el texto que le daban a leer había sido ya varias veces transformado: había sido reescrito primero por Rose Celli, después revisado por Febvre, después modificado por Lacan, después reescrito una vez más por Rose, después una vez más releído por Febvre, etc. Así que, ante lo que él creía ser el "tírese", Monzie entró en una ira estentórea: "¡Mándenme traducir eso en lenguaje normal!", exclamó.[4] En cuanto a Febvre, no se privó de criticar la tontería de "Nénette, del gato y de las porteras". Las llamó "criadas" y se atribuyó el papel de Jocrisse restableciendo la verdad histórica y escribiendo al gran patrón para descubrirle el "florero de rosas".[5]

Ese memorando es un bello testimonio de historia inmediata. Muestra, por una parte, hasta qué punto en 1937 Lacan era reconocido en su justo valor ante los más brillantes espíritus de su época, y, por la otra, cómo su estilo planteaba ya problemas: oscuridad, ilegibilidad, inhibición para entregar un texto en los plazos convenidos, lentitud frente a la publicación, etc. Observemos por otra parte que esa ilegibilidad aparece a partir de 1936, es decir, cuando la frecuentación de Kojève y de Koyré lo lleva a una lectura filosófica de la obra freudiana. Comparada con el "Más allá del principio de realidad" y con el texto sobre la familia, la tesis parece de una hermosa limpidez. Todo sucede como si el acceso a la filosofía, todavía mal dominado, arrastrara a Lacan a la ilegibilidad. Pero ese memorando de Febvre indica también que Lacan era capaz de escuchar las críticas que le dirigían a propósito de su estilo: estaba deseoso de ser comprendido y de reelaborar su escritura siempre que las modificaciones que le proponían emanaran de interlocutores inteligentes con los que podía entablar un verdadero diálogo. A este respecto, Lucien Febvre supo dar a propósito del texto sobre la familia un juicio de una lucidez perfecta. En medio de la tormenta desencadenada por "Nénette y las porteras", reconoció el talento de un hombre cuyo estilo difícil daba risa a los ignorantes y los tontos, y tuvo cuidado de oponerse a ellos dejando a la posteridad las huellas tangibles de su justa ira.

Tal como se presentaba, el artículo sobre la familia[6] era a la vez de una notable legibilidad y de una gran oscuridad. Era legible porque llevaba la marca de las múltiples revisiones que le habían hecho sufrir Rose Celli, Lucien Febvre y el propio Lacan. Pero seguía siendo oscuro porque su estatuto era el de un texto de transición. Por un lado, Lacan hacía entrar en ese balance el conjunto de su refundición conceptual de la preguerra —de donde el carácter a la vez sintético y programático del texto—, pero, por otra parte, experimentaba cierta dificultad en definir de manera clara las nociones nuevas que utilizaba. Su sistema doctrinal estaba todavía lejos de estar enteramente elaborado. De donde el aspecto desconstructivo y vaporoso de ese trabajo fuera de lo común.

Había, en primer lugar, los intertítulos impuestos por Febvre y Wallon y aceptados por Lacan, que los había discutido él mismo y sin duda escogido con ayuda de sus interlocutores. Desempeñaban un papel considerable en la organización del texto. Le daban una orientación teórica a partir de la cual podía establecerse ya la lista de cierto número de conceptos y de nociones que servirán después de armadura al conjunto de la doctrina lacaniana. Helos aquí a granel: imago del pecho materno, complejo de destete, apetito de la muerte, nostalgia del todo, identificación mental, estadio del espejo, complejo de castración, superyó arcaico, declinación de la imago paterna, formas delirantes del conocimiento, neurosis de autocastigo, prevalencia del principio masculino. Esos términos estaban tomados de diversos horizontes del saber y se encontraban entre ellos entremezcladas todas las disciplinas que habían alimentado el pensamiento del joven Lacan.

En cuanto al texto mismo, en lo que se refería al psicoanálisis, se trataba de una síntesis magistral entre el vocabulario de la psiquiatría, ya presente en la tesis de 1932 (Claude, Minkowski, Clérambault), y la terminología de la escuela psicoanalítica francesa (Pichon, Laforgue, etc.). A lo que se añadía, por primera vez, una lectura muy firme del artículo de Melanie Klein "Los primeros estadios del conflicto edípico".[7] En lo que hace a la filosofía, era la

enseñanza combinada de Wallon y de Kojève la que permitía a Lacan una lectura de la doctrina freudiana a la vez no biológica y fenomenológica, cuya prenda central era la diferenciación entre el yo [terminal, *moi*], el yo [sujeto, *je*] y el *otro*, que conducía a la elaboración de una teoría de lo imaginario más kleiniana que freudiana. En cuanto al análisis "sociológico" del individuo en el corazón de la familia, el coctel propuesto era asombroso, puesto que se encontraba en él una temática de lo sagrado, un nihilismo antiburgués y un sentimiento del rebajamiento de la civilización occidental nacidos de la frecuentación del Colegio de Sociología. Todo ello se completaba con una lectura de la obra de Marcel Mauss y de la de Jakob von Uexküll.[8] De ese biólogo alemán Lacan tomaba especialmente el concepto general de *Umwelt* que define al mundo tal como es vivido por cada especie animal. A principios del siglo, Uexküll había revolucionado el estudio de la antropología construyendo una teoría del comportamiento que mostraba que la pertenencia del animal (incluido el sujeto humano) a un medio debía pensarse como la interiorización de ese medio en la vivencia de cada especie. De donde la idea de que la pertenencia de un sujeto a su medio ambiente no debía definirse ya como un contrato entre un individuo libre y una sociedad, sino como una relación de dependencia entre un medio y un individuo, a su vez determinado por acciones específicas debidas a un modo muy preciso de interiorización de los elementos del medio.

En Lacan, el préstamo tomado de von Uexküll en 1932 permitía pasar, en 1938, a una nueva organización del fenómeno mental: no ya simple hecho psíquico, sino imago, es decir conjunto de representaciones inconscientes que aparecen bajo la forma mental de un proceso más general. Traído del vocabulario jungiano, el término *imago* servía no sólo para inscribir en el inconsciente los dos polos de representación del modelo familiar —padre y madre / patriarcado y matriarcado—, sino también para pensar la organización de la familia en la perspectiva de las innovaciones aportadas por von Uexküll: un individuo no podría ser "humano" fuera de la pertenencia a un todo social orgánico. A lo que se aña-

día el principio aristotélico de una esencia humana definida por tres elementos por lo menos: un hombre, una mujer, un esclavo.

En una demostración pertinente publicada en 1987, Bertrand Ogilvie explica que Lacan "reúne lo que está ordinariamente opuesto". Piensa la organización familiar según los términos organicistas y naturalistas de los filósofos de la Contrarrevolución, a la vez que inscribe su postura en el marco de una concepción laica del hecho social nacida de la filosofía de las Luces. Nada es más exacto. Y Ogilvie pasa a mostrar que a través de Maurras, Lacan recuperaba una mirada heredada del positivismo comtiano para la cual la sociedad se divide en familias y no en individuos. Del mismo modo, era a través de Maurras como redescubría a un Aristóteles teórico de la identidad social del sujeto: "Asombrosa combinación", escribe Ogilvie, "de una percepción colectiva de la dimensión del individuo que, asociada a una visión biológica del problema, conduce a una antropología científica en lugar de quedar apegada a los límites ideológicos de un nacionalismo. Lacan por lo demás no cita nunca a Maurras: verosímilmente, le debe más el haber permanecido sordo al individualismo psicológico que el haberse adherido positivamente a ninguna de sus tesis. Pero, por ese sesgo y sin saberlo, se ligaba a toda una tradición francesa que se remonta desde Comte hasta Bonald y a su teoría del 'hombre exterior' que no existe sino insertado en relaciones sociales."[9]

Había finalmente el despliegue de ese largo relato sobre la familia donde se encontraba una mezcla de sombra y de luz característica del estilo lacaniano: "un sistema extremadamente personal de palabras tomadas en ciertos sentidos", como subrayaba Lucien Febvre. Pero ese desplazamiento de significación bajo las palabras era la traducción de un pensamiento tan puramente francés como el modelo maurrasiano en que se inspiraba, y sin embargo tan iconoclasta y cosmopolita como el ideal de las Luces que no cesaba de fecundarlo. Pues tal era, en efecto, la gran paradoja del itinerario lacaniano: se parecía no al de Freud, sino al del Freud de Thomas Mann: "Explorador de las profundidades del alma y

psicólogo por instinto, inscrito en la estirpe de los escritores del siglo XIX y del XX que [...] se oponen al racionalismo, al intelectualismo, al clasicismo, y en una palabra a la fe en el espíritu del XVIII y hasta un poco del XIX. Esos escritores subrayan el lado nocturno de la naturaleza del alma, ven en él el factor verdaderamente determinante y creador de la vida, lo cultivan, lo iluminan con una luz científica."[10] Hijo legítimo de Léon Bloy y de René Descartes, Lacan era, también él, el heredero de esa estirpe de exploradores de la sombra y de la luz: a sus ojos, en efecto, la familia aparecía a la vez como el crisol tradicional de un organismo social y como un objeto antropológico que debía someterse a la mirada de la ciencia según rigurosos criterios de análisis.

En la primera parte, el complejo venía a oponerse al instinto para definir las tres estructuras que contribuyen al desarrollo del individuo. Tomada en préstamo por Freud de la escuela zuriquesa, la palabra *complejo* designaba un conjunto de representaciones más o menos inconscientes. Lacan la empleaba en un sentido freudiano. Se trataba para él de describir una estructura donde dominaba el factor cultural, en detrimento de una fijeza instintual, y de inducir una conciencia del sujeto que intervenía en la representación.

Mientras que, en el complejo, la representación era consciente para el sujeto, ya no lo era en la imago, donde se hacía inconsciente. El complejo, con la imago como elemento constitutivo, era pues el factor concreto que permitía comprender la estructura de la institución familiar, tomada entre el fenómeno cultural que la determina y los lazos imaginarios que la organizan. Una jerarquía de tres pisos formaba así el modelo de toda interpretación del desarrollo individual. Se encontraba en ella el complejo del destete, el complejo de la intrusión y el complejo de Edipo. Tres "fases" en el sentido kleiniano, que prefiguraban lo que será, después de la guerra, la tópica lacaniana de lo *real*, de lo *imaginario* y de lo *simbólico*: "El complejo del destete", escribía Lacan, "fija en el psiquismo la relación de alimentación bajo el modo parasitario que exigen las necesidades de la primera corta edad del hombre; representa la forma primordial de la imago materna. Por tanto, funda

los sentimientos más arcaicos y más estables que unen al individuo con la familia."[11]

Así, el destete dejaba el rastro, en el psiquismo, de la relación biológica que interrumpía a la vez que daba su expresión a una imago más antigua: la que, en el nacimiento, había separado al niño de la matriz, obligándolo a una prematuración específica de la que provenía un malestar que ningún cuidado materno podía reparar. Esa prematuración distinguía al hombre del animal. En cuanto al rechazo del destete, fundaba el aspecto positivo del complejo. Restablecía bajo la forma de una *imago del pecho materno* la relación alimenticia interrumpida. La existencia de esa imago dominaba entonces el conjunto de la vida humana, como un llamado a la nostalgia del todo. Explicaba en la mujer la permanencia del sentimiento de la maternidad. Pero cuando esa imago ya no era sublimada para permitir el nexo social se volvía mortífera. Pues, en ese caso, el complejo no respondía ya a funciones vitales, sino a la insuficiencia congénita de esas funciones. De donde un "apetito de la muerte" que podía revelarse en suicidios no violentos, tales como la anorexia mental, la toxicomanía (por la boca) o la neurosis gástrica: "En su abandono a la muerte, el sujeto trata de recuperar la imago de la madre."[12]

El complejo de la intrusión fijaba gracias a la identificación mental la relación dual del sujeto con su semejante. Ya fuese en el drama doméstico de los celos fraternos, donde el orden de los nacimientos colocaba a cada uno según la posición dinástica de un bien provisto y de un usurpador, o ya fuese en el estadio del espejo, donde cada uno restauraba la unidad perdida de sí mismo, la misma estructura narcísica del yo se construía con la *imago del doble* como elemento central. Cuando el sujeto reconocía al otro, bajo la forma de un nexo conflictivo, llegaba a la socialización. Cuando, por el contrario, volvía a encontrar el objeto materno, se aferraba a un modo de destrucción del otro que tendía hacia la paranoia.

Finalmente, el complejo de Edipo introducía una triangulación que permitía definir la forma específica de la familia humana. Lacan subrayaba que Freud había sido el primero que había mostra-

do la importancia de la sexualidad en la cuestión de la institución familiar, fundando su teoría en una disimetría en cuanto a la situación de los dos sexos. Pero, de inmediato, proponía una "revisión psicológica" del problema del Edipo, consistente en operar una conexión entre sus propios trabajos y los de Melanie Klein, de los que acababa de entrar en conocimiento.

En el plano de la relatividad sociológica, la "revisión lacaniana" se hacía en términos bergsonianos. En *Las dos fuentes de la religión y de la moral*, publicado en 1932, Bergson había opuesto una moral de la *obligación* a una moral de la *aspiración*. La primera quedaba reducida a una función de clausura por medio de la cual el grupo humano se cierra sobre una coherencia, mientras que la segunda se definía como una función de apertura por la cual el grupo se universaliza a través de las figuras ejemplares: los héroes o los santos. Apoyándose en esa bipolarización, Lacan veía en el interdicto de la madre la forma concreta de una obligación primordial o de una *moral cerrada*. En el extremo opuesto, situaba la función de la apertura del lado de la autoridad paternalista. Y era esa función la que, según él, explicaba el "profetismo judío": "Se comprende", escribía, "por la situación elegida que le fue creada a ese pueblo de ser el defensor del patriarcado entre grupos entregados a cultos maternos, por su lucha convulsiva por mantener el ideal patriarcal contra la seducción irreparable de esas culturas. A través de la historia de los pueblos patriarcales, se ve así afirmarse dialécticamente en la sociedad las exigencias de la persona y la universalización de los ideales: testigo de ello ese progreso de las formas jurídicas que eterniza la misión que la Roma antigua vivió tanto en potencia como en conciencia, y que se realizó por la extensión ya revolucionaria de los privilegios de un patriarcado a una plebe inmensa y a todos los pueblos."[13]

Ese rodeo por Bergson arrastraba a Lacan a una larga reflexión sobre el hombre moderno y la moral conyugal. Y ésta terminaba en un balance pesimista en cuanto al devenir de la sociedad occidental, marcada por la *declinación de la imago paterna*. Subrayando en primer lugar que la eclosión de "familias de hombres eminentes" en-

contraba su fuente no en la herencia, sino en una transmisión selectiva del ideal del yo entre el padre y el hijo, Lacan se entregaba después a una defensa de los valores de la tradición familiar, juzgados más subversivos que las utopías educativas propuestas por los sistemas totalitarios. Así, a sus ojos, sólo la estructura familiar moderna de tipo burgués y con dominanción patriarcal era capaz de asegurar la libertad social. Lacan preconizaba aquí la fuerza de una historia fundada en la larga duración, en detrimento de otra fuerza que le parecía vana y condenada al fracaso: la de la convulsión revolucionaria. Llegaba pues a atribuir más valor emancipador a esa vieja institución familiar, de la que tenía horror por haber sufrido su yugo, que a todas las empresas de refundiciones violentas. Partiendo de Maurras, llegaba así a Freud, para recordar, a la manera de Tocqueville, cuánto podía favorecer la tradición, a pesar de las apariencias, al progreso. Pero esa "freudización" de la cuestión familiar remitía a una elección más profunda: el universalismo contra el culturalismo, la familia socializada contra la familia tribal, en una palabra la cultura "civilizadora" contra el culto de las raíces, el lenguaje contra la raza, la ciencia contra la magia, el cosmopolitismo contra el chovinismo, etc. "Los ideólogos que, en el siglo XIX, dirigieron contra la familia paternalista las críticas más subversivas" , escribía, "no son los que llevan menos su impronta. No somos de los que se afligen de un pretendido relajamiento del lazo familiar. ¿No es significativo que la familia se haya reducido a su agrupamiento biológico a medida que integraba los más altos progresos culturales?"[14] Y Lacan pasaba a rendir un vibrante homenaje a Freud, hijo del patriarcado judío, que se había atrevido a inventar el complejo de Edipo en el momento mismo en que se iniciaba, en el corazón de la industrialización de las sociedades occidentales y por los efectos de la concentración económica, la declinación de la imago paterna. A esa declinación, debida a una crisis psicológica, se remitía el nacimiento del psicoanálisis como reconocimiento de una carencia, socialmente inevitable, de la autoridad paterna. Sobre ese balance terminaba el primer artículo de la *Enciclopedia.*

En el segundo, menos innovador, Lacan daba una exposición exhaustiva de la cuestión de los complejos en patología, donde hacía un balance de sus propios trabajos en el terreno de la psicosis, añadiendo un punto de vista freudiano para el de las neurosis. Después, como haciendo eco al artículo precedente, calificaba de "tiranía doméstica" la "confiscación por la madre" de la autoridad familiar. Veía en ella la expresión de una protesta viril, sintomática del ineluctable progreso social, con la cual se afirmaba, en términos de inversión psíquica, la preponderancia de un "principio masculino". Según Lacan, las madres y las mujeres eran ahora sus depositarias, para desdicha de los padres y de los hombres. La violencia con que ridiculizaba los lazos del matrimonio y el papel de las madres en la vida familiar remitía sin duda alguna al malestar que le inspiraba el fracaso de su vida conyugal y al recuerdo de lo que habían sido, en su primera infancia, las difíciles relaciones parentales. Sin embargo, su posición respecto de la familia no era el simple reflejo de una experiencia vivida. Resultaba, en primer lugar, de una elaboración teórica, que tomaba en cuenta, de manera nietzscheana, esa crisis de la modernidad que había afectado, justo antes de 1900, no sólo al medio de la *intelligentsia* vienesa de donde había salido el freudismo, sino también a la sociedad europea en su conjunto. Esa crisis se había organizado alrededor de una nueva bipolarización de las categorías de lo masculino y lo femenino, que traducía un sentimiento de feminización de la sociedad occidental y de decadencia de la autoridad paterna.[15] Y Lacan interrogaba esa problemática "fin de siglo" en un contexto donde, por su frecuentación de Kojève, de Bataille y del Colegio de Sociología, él mismo estaba invadido por un sentimiento de "fin de la historia".

Édouard Pichon no permaneció insensible a esa tesis de Lacan y se apresuró a reaccionar. En privado primero, en una carta a Henri Ey; en público después, mediante la redacción en la RFP de una respuesta titulada "La famille devant M. Lacan" [La familia ante el señor Lacan].[16]

Fue el 21 de julio de 1938 cuando se dirigió a Ey en términos entre azul y buenas noches: "Ahora bien, por una parte, acabo de leer —con aplicación— el texto difícil, como todo lo que escribe, que Lacan ha dado a la *Enciclopedia*; y por otra parte, recuerdo que usted me dijo que prepara un estudio sobre el valor moral del psicoanálisis. Quisiera señalarle brevemente —sin pretender en absoluto aquí hacer una exposición en forma— el amoralismo un poco tontorrón del susodicho Lacan. 'Fracaso de las concepciones morales', dice. (Y en un lugar ataca encendidamente mi teoría de la oblatividad, por lo demás sin nombrarme: ya sea por miedo de mi nombre, ya sea al contrario por desdén absoluto de mí; ¡inelegancia en los dos casos!) Me parece que esa actitud 'más allá del bien y del mal' es un absurdo flagrante: desde el punto de vista social, será indudablemente preciso que una sociedad, sea cual sea, tenga normas, es decir una moral, mal que les pese a los señores superhombres; desde el punto de vista psicológico de cada hombre, la virtualidad de los sentimientos de culpabilidad es hasta tal punto un hecho que el propio Lacan la llama una constricción propia de la especie. ¿Entonces?"[17]

En su respuesta publicada por la RFP, Pichon se dirige a Lacan vilipendiándolo, como si, justo antes de su muerte cercana, quisiera él también dejar en herencia las huellas escritas de su propia concepción antinietzscheana de la familia y de la moral. Empezaba por darle una lección de gramática, reprochándole hablar en jerga, crear neologismos y utilizar las palabras de manera inadecuada. En este último punto, además, coincidía con la crítica de Febvre, sin sacar las mismas consecuencias. En realidad, estaba furioso de la manera en que Lacan se apropiaba, sin decirlo explícitamente, de los conceptos y las nociones que habían sido utilizados por sus mayores: por el propio Pichon, por Codet y por Laforgue. No le perdonaba tampoco los ataques sarcásticos que lanzaba contra autores que no se dignaba nombrar. Pero lo esencial de la diatriba incumbía a la diferenciación entre dos palabras: *cultura* y *civilización*.

Pichon compartía con Lacan la idea de que la familia era un agente de la tradición y no de la herencia. Y, como buen maurra-

siano, no estaba descontento de encontrar en el razonamiento de su alumno una parte del suyo. Sin embargo, el desacuerdo era completo sobre la cuestión de la cultura. Pues Lacan rechazaba radicalmente toda pretensión a una hipotética superioridad de la civilización francesa sobre las otras culturas. A este respecto, recusaba el discurso maurrasiano fundado en la creencia en una superioridad universal de la civilización francesa, eterna, monárquica y racional, sobre las otras culturas y particularmente sobre la *Kultur* alemana comprendida como una interioridad individual cargada de brumas "teutónicas". Y era en esta óptica como Pichon le reprochaba ser hegeliano y marxista, es decir "alemán", y utilizar mal la palabra *cultura*: "Desde hace mucho tiempo", escribía, "la lengua francesa distingue entre la *civilización*, hecho colectivo, y la *cultura*, hecho personal. El señor Lacan olvida esta distinción; constantemente, dice *cultura* por *civilización*, y eso daña, en varios pasajes, muy netamente la claridad del sentido. Podía esperarse que los chistes gruesos que se hacían en Francia durante la Guerra de los Cuatro Años sobre la 'coultour' alemana tuvieran al menos como resultado hacer penetrar en medios bastante extensos la discriminación entre *cultura* y *civilización*. No es servir ni a la verdadera cultura, ni a la civilización propia de nuestro pueblo adulterar así su concepción."[18]

El universalismo de Lacan, en 1938, era el de la antropología moderna: el de Febvre y de Freud (y más tarde de Lévi-Strauss). Lacan sostenía, en efecto, la idea de una existencia universal de la razón y la de la cultura humanas frente a la naturaleza, cualesquiera que fuesen las diferencias internas a esa cultura y a esa razón. Por el contrario, el universalismo de Pichon era desigualitarista (y maurrasiano): descansaba en la convicción absoluta de la pretendida superioridad universalizante de la civilización llamada francesa. De donde esta afirmación: "La civilización francesa, tan viva y tan dura, conserva su precioso carácter de humanista a despecho de los esfuerzos destructores intentados sucesivamente por la Reforma, por la mascarada sanguinaria de 1789-1799 y por la democracia, hija del 4 de Septiembre. El señor Lacan, sin abdicar

para nada de su originalidad, es, en cuanto a esa Francia de fondo, enteramente de los nuestros. Por embebido que esté de hegelianismo y de marxismo, no me ha parecido en ninguna parte infectado por el virus humanitario: no hace la tontería de ser amigo de *todo* hombre, sentimos que es amigo de *cada* hombre: es que este psicoanalista es un *optimate* tanto por su modelado étnico y familiar como por su formación profesional médica parisiense. Vamos, Lacan: siga hollando valientemente su camino propio en el barbecho, pero sírvase dejar atrás bastantes piedrecillas muy blancas para que podamos seguirle y alcanzarle: son muchos los que, habiendo perdido todo nexo con usted, se imaginan que se ha extraviado."[19]

Jacques-Marie Lacan, como lo llamaba Pichon a todo lo largo de ese artículo, no regresará nunca al redil de aquella "francesidad" con la que había roto desde hacía mucho tiempo.

Quinta parte

La guerra, la paz

I

Marsella, Vichy, París

EN LA PÁGINA DE SU DIARIO fechada el 23 de septiembre de 1939, Marie Bonaparte inscribió simplemente estas palabras: "23:45 hs, muerte de Freud".[1] Las circunstancias de esa muerte, en plena declaración de guerra, han sido relatadas en varias ocasiones y ya hemos tenido ocasión de mostrar cómo la prensa francesa dio cuenta del acontecimiento.[2] Recordemos simplemente estas pocas líneas del periódico *L'Œuvre* donde, so capa de objetividad, se afirmaba todo el odio chovinista, antisemita y anticosmopolita de la derecha francesa respecto del descubrimiento freudiano: "Después del Anschluss, en marzo de 1938, el ilustre sabio, que era semita, no podía dejar de estar en la lista de las personalidades proscritas por los nazis. Pasó algún tiempo antes de que pudiera salir de Viena, donde residía desde hacía más de cincuenta años, para tomar como Einstein el camino del exilio. Es sabido que Gran Bretaña le abrió de par en par sus puertas."[3]

Mientras en Alemania, bajo la égida de Jones, se había instaurado una política de colaboración de ciertos psicoanalistas con los nazis, en Francia la situación era diferente. La guerra estallaba en un momento en que el paisaje del psicoanálisis estaba modificándose por el hecho de la llegada al escenario histórico de la segunda generación francesa: la de Lacan, Nacht, Lagache y Françoise Dolto. En diciembre de 1939, Codet moría de enfermedad, seguido en enero de 1940 por Édouard Pichon. Borel estaba ya potencialmente dimitido y Hesnard, fiel al mariscal Pétain, proseguía su carrera en la Marina nacional. Nombrado al principio jefe del servicio de salud de la marina en Argelia, después director del servicio de salud de la Cuarta región marítima, pasó a ser en 1943 inspector general del servicio de salud de la Marina en África. Fue

en el campamento de retaguardia de Bizerte donde redactó su famoso texto "filosemita" sobre *El israelismo de Freud*.[4]

Movilizado en la Mancha y después en Bretaña, René Allendy pasó a la zona libre para instalarse en Montpellier, donde le sucedió una aventura tragicómica. Como el Consejo de Orden encontraba que su nombre tenía una "consonancia judía", tuvo que probar que era un "puro ario". En 1941 se dirigió a Suiza donde se encontró con Jung y Baudoin en ocasión de las ceremonias de rehabilitación de Paracelso. Antes de morir en París la víspera de la redada del Velódromo de Invierno, redactó su *Diario de un médico enfermo*, describiendo el avance del mal que iba a llevárselo.

Mientras la facción chovinista de la SPP quedaba diezmada desde los primeros años de guerra, el clan internacionalista se veía obligado a la fragmentación. La mayoría de sus representantes escogieron la ruta del exilio. Charles Odier regresó a Suiza, Raymond de Saussure, Heinz Hartmann y René Spitz pidieron ser transferidos a la sociedad psicoanalítica de Nueva York, y finalmente Rudolph Loewenstein partió él también hacia Estados Unidos en 1942, no sin haber pasado largos meses en Marsella.

En cuanto a Marie Bonaparte, después de haber cerrado la puerta del Instituto de psicoanálisis y mudado los archivos, se refugió primero en su casa de Bretaña, donde alojó a Loewenstein, para instalarse después en su residencia de Saint-Cloud que, entre tanto, había sido saqueada por los nazis. Decidió entonces partir hacia su villa de Saint-Tropez, donde acogió de nuevo a Loewenstein. Pero, no pudiendo ya tener actividades, tomó también ella el camino del exilio. Refugiada en Atenas en febrero de 1941, se embarcó para Alejandría con la familia real de Grecia, después para África del Sur. En el lugar organizó una enseñanza de la doctrina freudiana y proyectó regresar a Francia después del sitio de Stalingrado. En el otoño de 1944 estaba en Londres y, en febrero de 1945, de vuelta en París, temiendo nuevos conflictos en la SPP pero bien decidida a desempeñar una vez más un papel de primer plano.[5]

Las dos pioneras que estuvieron en el origen de la fundación en Francia del psicoanálisis de niños tuvieron un destino trágico, situado bajo el doble signo de la melancolía y de la persecución antisemita. Eugénie Sokolnicka se suicidó con gas en 1934 en un estado de enorme soledad debido a su posición de mujer, de no médica y de judía extranjera, y Sophie Morgenstern, ya afectada por la pérdida de su hija Laure, se dio muerte el 14 de junio de 1940, el día mismo de la llegada de las tropas alemanas a París.

Se sabe por lo demás que, en esa primera generación psiquiátrico-psicoanalítica francesa, dos hombres se distinguieron por actitudes perfectamente antinómicas: Paul Schiff por un lado, René Laforgue por el otro. El primero fue el único de su generación que entró en la resistencia activa, y el segundo el único que intentó, con Matthias Göring, una política de colaboración que se saldó con un fracaso completo.[6]

El hecho mismo de cesar toda actividad pública y editorial constituía en sí un acto de oposición pasiva al nazismo, y la actitud de Marie Bonaparte fue a este respecto ejemplar y en contradicción con la de Jones: ninguna tentativa de pretendido salvamento del psicoanálisis. Por su exilio y su apoyo inmediato a los judíos, la princesa impidió por adelantado toda reconstrucción de cualquier sociedad arianizada. Como ella no estaba ya allí y el grupo de la EP hacía también defección bajo la dirección de Henri Ey, ninguna negociación pudo tener lugar entre las autoridades de ocupación y los responsables de la SPP exiliados, muertos o ausentes.

Dicho de otra manera, la situación francesa del psicoanálisis en junio de 1940 no se prestaba a la creación de una sociedad de psicoterapia nazificada sobre el modelo de la de Berlín. De donde el fracaso de la tentativa colaboracionista de René Laforgue: no teniendo a nadie a su alrededor para emprender aquel camino, no pudo convencer a Göring de "arianizar" a un grupo que no tenía ya existencia real.

Si la primera generación estaba ausente del escenario parisiense, la segunda no había adquirido todavía bastante poder en el seno de la SPP para ser representativa de una nueva fuerza. Se encontra-

ba pues históricamente en una situación de "vacaciones" idéntica a la de sus mayores y cada uno quedaba a merced de su destino personal. Profesor en la universidad de Estrasburgo, Daniel Lagache, replegado en Clermont-Ferrand, ayudó a judíos y resistentes, mientras que Sacha Nacht fue agente de red, de noviembre de 1942 a septiembre de 1944, en las fuerzas francesas combatientes.[7] En cuanto a John Leuba, antiguo combatiente de la Gran Guerra, volvió al servicio en la defensa pasiva de París, menos por antinazismo que por el odio visceral que tenía por los que llamó toda su vida los "boches".

En una carta del 31 de diciembre de 1944 dirigida a Jones, describía muy bien la situación de los pocos psicoanalistas parisinos de las dos generaciones que habían escogido proseguir sus actividades profesionales a la manera de esos franceses ordinarios, ni favorables a la colaboración, ni incorporados a la Resistencia: "No quedábamos en París al principio de la Ocupación", escribe, "más que la señora Dolto (ex señorita Marette) y yo. Más tarde, Parcheminey y Schlumberger y después Lacan, desmovilizados, regresaron. Hemos hecho aquí, Parcheminey, Schlumberger y yo, un excelente trabajo. (Cito a Lacan sólo para el expediente, ya que su actividad apenas se ha manifestado en Sainte-Anne donde no lo he visto más que una o dos veces.) Nuestra actividad ha consistido sobre todo en tratamientos y análisis didácticos. Varios internos y jefes de clínica nos han pedido que los psicoanalicemos [...]. Estaba fuera de cuestión publicar nada durante la Ocupación. Apenas se nos toleraba. En un momento, estuvimos incluso a punto de padecer duramente por las actividades turbias de Laforgue a quien su compromiso torpe con los boches había acabado por volver peligroso [...]. Añadiré que la señora Dolto ha hecho un excelente trabajo en su consulta de niños, en el hospital Trousseau. La señora Codet ha seguido haciendo psicoanálisis..."[8]

Un francés a la vez ordinario y no conformista: tal iba a ser Jacques Lacan durante toda la duración de la ocupación. "Había en él", subraya Georges Bernier, "el sentimiento de pertenecer a la

elite intelectual y de ser de una inteligencia superior. Se las arregló pues para que los acontecimientos a los que la historia lo obligaba a enfrentarse no afectasen para nada las condiciones de su existencia."[9] Hay que decir que en septiembre de 1939 Lacan estaba ante todo preocupado por sus amores con Sylvia Bataille, por sus dificultades conyugales y por el estado de salud de su hijo de un mes de edad. Y con ello, toda la hostilidad que tenía respecto del espíritu de familia, y que lo empujaba a un pesimismo negro, se reunía en el juicio que aplicaba al desmoronamiento de Francia.

En agosto de 1939, Malou había dado a luz un niño al que dio el nombre de Thibaut. No ignoraba que Jacques le era infiel desde hacía mucho tiempo, pero parecía no saber que en el mismo momento en que se había declarado su embarazo había tenido lugar el famoso flechazo del Flore entre Sylvia y Jacques. A partir de ese día, los dos amantes no se habían separado más, pero Lacan no confesó a Malou la importancia de esa relación. Siguió como si nada cumpliendo con sus obligaciones. Afectado a su nacimiento de una estenosis del píloro, Thibaut tuvo que sufrir una pesada intervención quirúrgica. En una carta a Sylvain Blondin fechada el 4 de octubre de 1939, Lacan relataba sus angustias: los vómitos del bebé, la caída de la curva del peso, después la operación notablemente exitosa. Decía cómo el peligro que pesaba sobre su hijo apartaba todos los otros y hasta qué punto el niño había manifestado el deseo de sobrevivir. Lo llamaba "el Valiente". Hacía también el elogio del "Babuino" (la madre de Malou), a la vez que criticaba con vigor la actitud de su propia familia, de sus padres en especial, que habían querido, con las mejores intenciones del mundo, ejercer su confiscación cristiana del destino del niño proponiendo administrarle la extrema unción.

Después evocaba el desmoronamiento de la sociedad francesa y la necesidad de sobrevivir gracias al cambio; expresaba cómo cada uno quedaba arrancado de un sistema de vida al que no se dirigía "toda nuestra adhesión", pero en el que cada uno había sabido abrigar lo mejor de sí mismo. Proseguía subrayando que los conflictos no resueltos dentro se resuelven fuera. Todo aquello a lo

que tenía apego estaba por ahora en pleno viento. Decía también, empleando el pronombre "nosotros", que en las formas de su vida había vacío y falsedad, pero que las formas eran preciosas y no se sustituían sin dolor. Finalmente, subrayaba que hacía pocas psicoterapias y mucha medicina, y terminaba su carta con una evocación conmovedora de su hija Caroline que había dicho a su abuela: "Mi dormir no viene. Espero a alguien" —frase sobre la que Lacan se extasiaba.[10]

Aunque movilizado como médico auxiliar en el servicio de neuropsiquiatría del hospital militar de Val-de-Grâce, Lacan siguió repartiendo su vida entre sus dos mujeres. En marzo de 1940, Malou quedó de nuevo embarazada. Creyendo poder anudar de nuevo los hilos de una historia que iba al desastre, había pasado con Jacques unos días en el campo. El 29 de mayo, mientras las tropas francesas se embarcaban en Dunkerque, Lacan dirigió a su cuñado una nueva carta cuyo tono era angustiado. Malou acababa de instalarse en Royan, en la casa familiar, en compañía de su amiga Renée Massonaud. Él se inquietaba de su porvenir y del de Carolina, del "Thibautin" y del niño que venía: "¿Qué te diré? Te los confío si fuese necesario. Piensa en eso, te lo ruego, en la hora de los peligros." Describía su práctica cotidiana en el hospital donde hacía de quince a veinte observaciones al día. Se sentía profesionalmente más en forma que nunca, y su rendimiento superaba sus expectativas. Estaba en su lugar y se creía estimado en él. Una vez más, se lanzaba a una violenta diatriba contra el sistema político francés, contra las pretendidas elites y contra los mandarines de la jerarquía hospitalaria, calificados de "débiles mentales superiores".[11]

A fines de la primavera de 1940 fue destinado como médico auxiliar al hospital de los franciscanos de Pau. Fue hacia entonces cuando Malou tomó realmente conciencia del drama que estaba viviendo. Progresivamente, Lacan se había apartado de ella y era con Sylvia con quien compartía las alegrías de una nueva existencia y conocía nuevos amigos. En cuanto a Sylvain, también él estaba movilizado. Nombrado en abril médico jefe de la ambulancia

quirúrgica pesada 408 en Luxeuil, recibió el 14 de junio la orden de presentarse en Mâcon. Tres días más tarde, se replegó a Gérardmer para llegar a Saint-Dié el 20 de junio. A la entrada de las tropas alemanas, se quedó junto a sus heridos, después lo enviaron a su hogar a fines del mes de agosto.[12]

Durante aquella época, Georges Bataille acompañaba a Denise Rollin al Cantal para instalarla en Drugeac, un pequeño poblado cercano a Mauriac. Regresó enseguida a París para reencontrarse con ella luego del 11 de junio: "Es el éxodo", escribía, "y el horror de estar en medio de la suerte y la mala suerte. Hasta aquí me acompaña la suerte: tanto más cuanto hace una hora, me aprestaba a salir a pie por los caminos."[13] Pronto, Sylvia y Laurence, luego Rose y André Masson se encontrarán en Drugeac. Bataille había conocido a Denise Rollin en el otoño de 1939, cuando ella vivía en un hermoso apartamento en el número 3 de la calle de Lille: "Era la mujer que encarnaba mejor el silencio", subraya Laurence Bataille. "Registraba los discursos de manera metafórica. Quedaba uno asombrado de los ecos que habían ocasionado en ella."[14]

El 24 de junio, en Pau, Lacan solicitó a su superior jerárquico la autorización de dirigirse a Aurillac "por un motivo que sólo puede exponerse con su permiso verbalmente."[15] El motivo era la visita que quería hacer a Sylvia en el pueblo de Drugeac. Se le concedió la autorización. Poco después fue desmovilizado.

En el otoño de 1940, la vida cotidiana reanudó su curso en una Francia separada en dos zonas. A principios de septiembre, Sylvia se dirigió con su madre a Vichy, donde se cruzó con Jean Renoir que venía a buscar unos papeles que le permitirían emigrar a América: "Hay que largarse", le dijo, "no se puede hacer nada aquí. Va a ser espantoso. Este país va a ser el país del trueque. Un puñado de habichuelas contra una casa."[16] Un mes más tarde se votaban en Vichy las leyes sobre el estatuto de los judíos. Sylvia se refugió entonces con su madre en el sur de Francia, en Marsella primero, después en Cagnes-sur-Mer donde alquiló una casa. Privilegiado por su situación de médico, Lacan pudo conseguir sufi-

ciente gasolina y permisos de circular para pasar durante dos años, cada quince días, la línea de separación, y navegar así entre París y Marsella a bordo de su Citroën de cinco caballos que conducía a una velocidad infernal. Para sus idas y venidas en el Sur, compró una bicicleta que conservó después como recuerdo de los años negros.[17]

Su decisión de no quedar afectado por el curso de la historia no le impedía ser de una gran lucidez política. Odiando todo lo que se parecía al fascismo, al nazismo y al antisemitismo, no se hacía ninguna ilusión sobre las intenciones del mariscal Pétain respecto de los judíos. Por eso, cuando supo que Sylvia y su madre habían tenido la ingenuidad de declararse judías a las autoridades francesas, se precipitó a la comisaría de Cagnes para recuperar los papeles de familia, guardados en un expediente sobre un anaquel. No soportando ni siquiera esperar a que se los devolvieran, se subió a un taburete y se los llevó, para desgarrarlos apenas traspuso la puerta.[18]

Si nunca fue petainista, tuvo poca simpatía por la Resistencia. Tenía horror de la opresión, pero el heroísmo le inspiraba desprecio. Dos testimonios, perfectamente contradictorios, muestran que a propósito de este período no decía lo mismo a diferentes interlocutores. Con algunos denigraba su propia actitud, chatamente pragmática; con otros, por el contrario, contaba que había pensado entrar en la lucha. Así, Catherine Millot recuerda que al evocar aquel período Lacan llamaba a menudo a ciertos intelectuales "irresponsables" y afirmaba que "no había vacilado en frecuentar el palacio Meurice y en simpatizar con oficiales alemanes para conseguir un pase que le permitía ir a ver a Sylvia en la zona libre."[19] A Daniel Bordigoni le describió de otra manera su actitud: "Estaba abrumado por la ocupación", le dijo un día, "y vaciló entre retirarse en el estudio o entrar en el *maquis*. Sufría sobre todo de no ser bastante reconocido en Francia y cavilaba hacerse filósofo. Fue la carta que le dirigió François Tosquelles a propósito de su tesis la que volvió a ponerlo en el camino del análisis."[20]

Tosquelles había descubierto el caso Aimée desde su aparición, después lo había estudiado a partir de enero de 1940, en el hospital de Saint-Alban donde nació, en el corazón de un antifascismo militante, la psicoterapia institucional: "Tal vez sepa usted", subraya Tosquelles, "que muchos de los del mundo 'psiquista', entre los que pasaron por Saint-Alban, se fueron llevándose copias de la tesis en cuestión, que estaba agotada en las librerías."[21]

La verdad aparece no obstante en los dos testimonios: Lacan se sintió sin duda abrumado por la caída y sin duda alguna más atento al reconocimiento que podía darse a sus trabajos o a su persona que a cualquier compromiso político. Su hostilidad hacia el ocupante se traducía ante todo por una rebeldía estética y por un reflejo individualista de sobrevivencia y de astucia. Se ocupó en primer lugar de sí mismo y de sus allegados cercanos, desplegando en esas circunstancias tesoros de inventiva. En cuanto a su tesis, que era entonces su obra principal, siguió leyéndose como un acto de resistencia a la opresión psiquiátrica y, en el marco de Saint-Alban, sirvió a su manera de fermento a la lucha antinazi en Francia.

Fue en el otoño de 1940 cuando volvió a encontrarse en Marsella con Georges Bernier, su antiguo analizante. Los dos hombres fueron excelentes amigos y no se separaron ya durante casi dos años. Para manifestar su hostilidad al espíritu petainista tomaron la costumbre de instalarse, varias tardes por semana, en la terraza del Cintra, célebre bar situado abajo de la Canebière, que se convirtió en esa época en el lugar de cita de ciertos intelectuales en exilio. Allí exhibían una furiosa anglomanía: "Teníamos el sentimiento muy profundo de que Inglaterra era la última esperanza en el mundo y así sólo existían para nosotros la literatura y el pensamiento ingleses."[22] Lacan, que había quedado tan marcado por la cultura y la filosofía alemanas, se había puesto a estudiar la lengua inglesa con René Varin, alto funcionario del Quay d'Orsay. Aunque era incapaz de hablarla correctamente, se mostraba ávido de lecturas innumerables. Fue así como consiguió *Por quién doblan las campanas* a bordo de uno de los últimos barcos norteamericanos amarrados todavía en el puerto.

Con Bernier, en la terraza del Cintra, empezó también a traducir los poemas de T. S. Eliot. Una tarde, los dos compadres se apasionaron por un texto inencontrable en semejantes circunstancias: *La Biblia del rey Jacobo*. Para echar mano a un ejemplar de aquel precioso libro, Lacan visitó todas las sectas protestantes de la ciudad hasta lograr su propósito. La elección de la *King James' Version* no era por lo demás anodina. Patrocinada por el rey Jacobo I de Inglaterra, se había publicado en 1611 bajo el nombre de *Authorized Version of the Bible* y tenía la característica de restituir en lengua inglesa las cadencias de la lengua hebraica: "La mayoría de los anglosajones", escribe Julien Green, "cuando leen su Biblia, no recuerdan que están leyendo un libro traducido. Su amor es tan sincero como el de los judíos por el texto hebraico [...]. La traducción es un texto original en sí misma, el libro fue reescrito más que traducido, el espíritu del texto hebreo volvió a encontrarse en *La Biblia del rey Jacobo*."[23]

Ahí tenemos pues a Lacan leyendo, en la lengua de Shakespeare, la historia del pueblo de Moisés en compañía de su antiguo analizante judío, tan ateo como él. Y con la misma pasión estética exhibía su anglofilia —llegando hasta llevar abrigos de oficiales del ejército inglés arreglados por un sastre— y se mostraba capaz de gozar de todos los placeres, como para desafiar a los tiempos de penuria: "Cenábamos en el mercado negro", cuenta Bernier, "en un restaurante felibre regenteado por un petainista. Cuando se nos acababan los cigarrillos, Lacan desaparecía durante cuarenta minutos y regresaba con cuatro paquetes de Craven: dos de color rojo y dos de color verde. Se las arreglaba admirablemente. Así, habiéndose dado cuenta un día de que la casa Guerlain disponía de existencias no vendidas de jabones para bebés, se las arregló durante toda la guerra para surtirse en aquella fuente. Su situación de médico le daba numerosos privilegios que utilizaba sin cesar."[24]

Fue en ese restaurante donde Lacan conoció a Gaston Defferre, en cuya casa estuvo alojado Bernier durante algún tiempo. Tuvieron así ocasión de ver a Roland Malraux, que trataba de conseguir que su hermano se evadiera de un campo de concentración,

cerca de Sens, donde estaba prisionero. Reclamó dinero y ropa de civil: Lacan no dio nada. Un poco más tarde, André Malraux llegó a la Costa Azul donde Dorothy Bussy puso a su disposición su villa de Roquebrune.

En el borde de la gran cornisa que lleva de la Pointe-Rouge a Les Goudes vivía una mujer ya muy legendaria que se parecía a un personaje de la condesa de Ségur. Nacida en 1891, era hija del barón Double de Saint-Lambert y se había casado en 1918 con el conde Jean Pastré, del que había tenido tres hijos: Dolly, Nadia y Pierre. Transformados en industriales, los Pastré poseían la firma del aperitivo Noilly-Prat cuya destilería exhibía sus amplios edificios en la calle Paradis. Cuando se separó de su esposo, Lily Pastré conservó la encantadora residencia de Montredon de la que él era propietario, y a partir de 1940 alojó allí, con una formidable generosidad, a pintores, músicos y artistas obligados a emigrar o a esconderse. Melómana, mecenas, no conformista, circulaba en su automóvil rojo, distribuyendo por todas partes su fortuna. Socorría a los pobres, ayudaba a las almas en pena y se mostraba atenta a todas las formas de desgracia. Gracias a ella, la *Campagne Pastré* se convirtió en una especie de encrucijada donde coincidieron, a veces en largas estancias, a veces en breves visitas, un buen número de representantes de la elite europea en exilio. Entre ellos: Boris Kochno, amante de Diaghilev y frecuentador del salón de Marie-Laure de Noailles, Francis Poulenc, Clara Haskil, Lanza del Vasto, Samson François y Youra Guller, una pianista de origen rumano.[25]

De esos encuentros nacería después de la guerra el festival de Aix-en-Provence. La condesa desempeñará en él un papel de primer plano. Desde el comienzo de las hostilidades su hija Nadia se enroló en la ambulancia quirúrgica pesada en Verdún. Allí se reunió con su amiga Edmonde Charles-Roux, cuya familia estaba ligada por tradición a la de los Pastré. En cuanto a Dolly, tuvo un destino trágico. Era ya melancólica cuando se casó con el hermoso príncipe Murat, que partió en seguida al *maquis* donde morirá en 1944. Más tarde, no soportando ese duelo, caerá en la depresión a

pesar de un comienzo de análisis con Lacan y un tratamiento farmacológico bajo la égida de Jean Delay.

Fue en el otoño de 1940 cuando Lacan empezó a hacerse familiar en la *Campagne Pastré*, donde de buenas a primeras fue mal acogido y mirado como un personaje "enigmático", "incómodo" e incluso "diabólico".[26] Se ligó más particularmente con Youra Guller e hizo numerosas visitas a André y Rose Masson, que estuvieron alojados en Montredon, en una casa privada, desde su llegada a Marsella a fines del año 1940. El 31 de diciembre, Bernier pasa con ellos una alegre fiesta de Año Nuevo. Sylvia estaba encinta de tres meses. Desde su llegada a las orillas del Mediterráneo había estado inactiva. Con otros emigrados de la zona Sur, antiguos parroquianos del Flore, se ocupaba, para ganar con qué sostener a su familia, de la comercialización de ciertas pastas de fruta confeccionadas a partir de los desechos de dátiles y de higos todavía importados en barcos llegados de África. Había nacido una pequeña asociación que permitía vender en toda la región y hasta en París aquellas "cosas negruzcas" cuyo sabor se parecía vagamente al de las pastas de fruta.[27]

Hacia fines del verano, Malou había ido a ver a Lacan para pedirle que rompiera su relación con Sylvia. No consiguiendo ninguna decisión positiva, le dio un plazo de un año, al término del cual exigía que regresara con ella.[28] En el camino de vuelta, en la estación Saint-Charles, se cruzó con René Laforgue que bajaba del tren. Venía de París y se dirigía a su casa de Les Chaberts, en la Roquebrussanne, cerca de Tolón. Cuando vio su estado de desaliento, comprendió que la ruptura se había consumado y la invitó a pasar algunos días en su casa de campo. Ella aceptó.[29]

En octubre, al enterarse de que Sylvia esperaba un niño, Lacan no vaciló en anunciar la buena nueva a Malou. Todo dichoso ante la idea de esa paternidad por venir, quería hacer compartir su alegría a su mujer legítima, sin preocuparse del hecho de que ésta, encinta a su vez de ocho meses, estaba a punto de dar a luz. Ya muy estragada por la existencia de esa relación a la que había intentado en vano poner término, no soportó la crueldad del que se-

guía amando y se desmoronó bajo el peso de la humillación. Lacan le dijo entonces esta frase asombrosa: "Se lo devolveré al céntuplo." Sylvain aconsejó a Malou que se divorciara lo antes posible. El 26 de septiembre, invadida por una depresión que no hacía sino revelar un estado melancólico hasta entonces dominado, dio a luz una niña a la que dio el nombre de Sibylle.[30]

Sin duda, Lacan se sintió afectado por el sufrimiento de Malou, pero, como lo subraya muy bien Georges Bernier, "era de una sangre fría admirable con las historias de mujeres."[31] Así que siguió con su vaivén entre París y Marsella, a la vez que pensaba en cambiar de domicilio: estaba fuera de cuestión ahora vivir en el bulevar Malesherbes. Ya a principios de la guerra, en plena crisis con Malou, había sido alojado durante un mes en casa de André Weiss, cuya mujer Colette era amiga de los Blondin y cuya hermana, Jenny Weiss-Roudinesco, iba a convertirse en una pionera del psicoanálisis de niños en Francia. De esa estancia en el número 130 de la calle del Faubourg-Saint-Honoré había dejado un recuerdo inolvidable. Los hijos de André Weiss eran educados según principios rígidos que les prohibían hablar en la mesa delante de los invitados. Pero Lacan transgredió esa regla absurda dirigiéndose directamente a ellos: "Nos sentimos valorizados", subraya Françoise Choay, "por el hecho de que un adulto se interesara así en nosotros. Nos hizo una profunda impresión."[32]

Fue Georges Bataille quien resolvió el problema material planteado por la separación de Jacques Lacan y de Malou. A principios del año 1941 le señaló a Lacan que iba a liberarse un apartamento en el número 5 de la calle de Lille, cerca del que él compartía con Denise Rollin. Lacan lo adquirió muy rápidamente para instalarse en él. Se quedará allí hasta su muerte. En cuanto al divorcio solicitado por Malou, fue pronunciado el 15 de diciembre de 1941. Jacques no se tomó el trabajo de ir a la junta de conciliación.[33] A los ojos de la familia Blondin simplemente había "desaparecido".[34]

Durante sus temporadas en Marsella no sólo frecuentó la *Campagne Pastré*, sino también la "red" creada por Jean Ballard alrededor de los *Cahiers du Sud*. Fundada por Marcel Pagnol en

1914, esa revista se había convertido en 1925, bajo la dirección de Jean Ballard, en un lugar de vanguardia para la publicación de las obras surrealistas. Desde 1933 se abrió ampliamente a los escritores de lengua alemana que huían del nazismo. Klaus Mann, Ernst Toller y, sobre todo, Walter Benjamin colaboraron en ella, así como Pierre Klossowski, hermano del pintor Balthus. A partir de 1940, Ballard intentó lo imposible para mantener la publicación de los *Cahiers*. La escritura de cada uno fue entonces el instrumento de una lucha cotidiana contra el ocupante y fue en el corazón de ese combate donde se empleó por primera vez el término "poeta comprometido" [*poète engagé*].[35]

En Marsella, entre la *Campagne Pastré* y la red Ballard, Lacan siguió pues llevando una vida intelectual y mundana que prolongaba la de su universo parisino de la preguerra. Tuvo así ocasión de conocer a algunos de los surrealistas alojados en la villa *Bel Air*, durante el invierno 1940-1941, bajo los auspicios del Emergency Rescue Committee. Estaban allí André Breton, Hans Bellmer, Victor Brauner, René Char. André Masson iba allí con regularidad.

Hacia el mes de marzo de 1941, Georges Bernier pensó seriamente en emigrar a Inglaterra. Pero, antes de embarcarse, tenía que conseguir dos visados: uno para él, otro para su mujer. Recordando que conocía a un funcionario del Ministerio de Asuntos Extranjeros, decidió ir a Vichy donde éste tenía su puesto. Fue entonces cuando Lacan se ofreció a acompañarlo a bordo de su auto de tracción delantera. Hicieron un primer viaje a una velocidad alucinante, después un segundo viaje a raíz del cual fueron entregados los visados. A su llegada, queriendo reservar un cuarto en el Hotel du Mexique, les rogaron que volvieran después de la cena, después que esperaran en el vestíbulo. Hacia la medianoche, vieron surgir, en lo alto de la escalera, a Jacques Doriot en persona, flanqueado por sus guardaespaldas y seguido de Henri du Moulin de Labarthète, jefe del gabinete civil de Pétain. Nuestros dos compadres durmieron allí, en medio de una espantosa humareda en el cuarto donde los hombres del mariscal habían ido a celebrar su reunión.[36]

Bernier se quedó en Marsella hasta fines del año. Partió después hacia Estados Unidos y luego pasó a Inglaterra donde ocupó funciones en la propaganda de guerra en el Psychological War Board. Se quedó hasta septiembre de 1944, antes de regresar a París donde fundará en 1955 la revista *L'Œil*. En el momento en que conseguía sus visados de salida, Rose y André Masson partían de Francia hacia Estados Unidos. André Breton los había precedido ocho días antes. Desde su instalación en Nueva York hicieron todo lo posible por llevar a Sylvia y a Laurence al continente americano. El 21 de diciembre de 1941 esperaban todavía su llegada. En vano: Sylvia había escogido quedarse en Francia.[37]

El 3 de julio de 1941, en las horas más sombrías de la ocupación, dio a luz una niña llamada Judith Sophie y registrada en la alcaldía de Antibes bajo el nombre de Bataille. Separada amistosamente de Bataille desde 1934, Sylvia había seguido, sin embargo, casada con él mientras era oficialmente el compañero de Colette Peignot. Cuando ésta murió en 1938, él compartió la vida de Denise Rollin. Su matrimonio con Sylvia no tenía ya por lo tanto ninguna existencia social, pero seguía siendo legal desde el punto de vista del estado civil. Por su lado, Lacan seguía siendo esposo legítimo de una mujer con la que ya no vivía verdaderamente pero de la que, al revés que Bataille, no se había separado nunca oficialmente. Apegado a ese ideal de la familia tradicional que rechazaba violentamente pero del que había hecho incluso la apología en su texto de la *Enciclopedia*, proseguía con Malou una relación fundada en lo no-dicho y en el equívoco. Nunca había decidido claramente la menor separación, y el acto de ruptura no había emanado de él.

Por su lado, Sylvia no había podido iniciar ninguna gestión de separación legal en el momento en que supo que estaba encinta de un hijo cuyo padre era Lacan. Una demanda de divorcio efectuada durante el invierno 1940-1941 le hubiera hecho perder el beneficio protector que le aportaba, todavía en aquella época, su matrimonio con un no-judío. De donde el embrollo de julio de 1941: la niña que acababa de nacer era biológicamente hija de Lacan, pero

no podía en ningún caso llevar el nombre de su padre. En aquel momento, éste estaba todavía casado con Malou y la ley francesa le prohibía reconocer a un hijo nacido de otra mujer que no fuera la suya. Fue pues Georges Bataille quien dio su nombre a la hija de Lacan y de Sylvia. Había allí distorsión entre el orden legal, que obligaba a una hija a llevar el nombre de un hombre que no era su padre, y la realidad de las cosas de la vida que hacía que esa niña fuera hija de un padre cuyo nombre no podía llevar.

No hay duda que la teoría del *nombre-del-padre*, que formará el pivote de la doctrina lacaniana, encontró uno de sus fundamentos en el drama de esa experiencia vivida en medio de los escombros de la guerra.

Después de la partida de Bernier a Estados Unidos, Lacan siguió cruzando Francia de norte a sur. Cuando empezaron las grandes deportaciones de la primavera de 1942, los padres de Simone Kahn fueron denunciados a la Gestapo por su portera. A petición de Queneau, Lacan les encontró un sitio en una clínica de Versailles donde pudieron esconderse. Pero el precio que tenían que pagar era tan exorbitante que Simone se quejó de ello. Lacan le replicó tan fresco: "Son burgueses, pueden pagar."[38] A principios del año 1943, la situación se hizo cada vez más peligrosa para los judíos refugiados en la ex zona Sur, ahora ocupada por las tropas alemanas. Georges Bataille, que vivía en Vézelay, propuso entonces a Jacques y a Sylvia que se fueran con Laurence y Judith a una casa alquilada para ellos en la plaza de la Basilique. Finalmente, sólo Laurence se fue con su padre. Pero cuando Bataille se separó de Denise Rollin después de su encuentro con Diane Kotchoubey, propuso a Lacan alquilar el apartamento del número 3 de la calle de Lille, lo cual permitió a Sylvia instalarse allí con Laurence, Judith y Nathalie Maklès.[39]

Así Lacan había regresado a esa orilla izquierda del Sena donde había pasado su juventud cuando era alumno en el colegio Stanislas. Al vivir en el barrio de la *intelligentsia* literaria —el de su nueva vida con Sylvia—, rompía con la tradición del medio

psicoanalítico parisino. La mayoría de los pioneros del movimiento habían tomado, en efecto, la costumbre de instalarse en el Decimosexto distrito, y al comienzo de su carrera Lacan los había imitado. Recibían a sus pacientes en apartamentos confortables, arreglados según el modelo de la burguesía médica y suficientemente amplios para albergar por un lado un gabinete de consulta y una sala de espera, del otro una parte privada destinada a la familia y a los criados. El decorado consistía a menudo en colecciones diversas: telas de maestros, libros de bibliófilos, tapices de Oriente, porcelanas de Sajonia o de China. De las costumbres y los gustos de ese medio, Lacan sólo conservó la pasión de coleccionar. Frecuentó a los anticuarios y compró numerosas telas a los pintores que eran los amigos de Sylvia: Picasso, Balthus y, por supuesto, Masson. En ese terreno no tenía, como André Breton, un ojo de experto, pero daba pruebas de una gran avidez de posesión.[40]

Mientras tanto, los Blondin recibieron un golpe frontal con la muerte de Jacques Decour, cuyo verdadero nombre era Daniel Decourdemanche, concuño de Sylvain. Catedrático agregado de alemán, escritor y comunista, era, con Jean Paulhan, el fundador de *Les Lettres Françaises*. Fue detenido al mismo tiempo que Georges Solomon y Georges Politzer. El 30 de mayo de 1942, después de haber sido salvajemente torturado, fue fusilado por los nazis: "Aquel joven de rasgos finos, de tez pálida", escribió Aragon, "de boca burlona y delgada, que parecía, salvo el polvo sobre los cabellos, un retrato de nuestro siglo XVIII, un pastel de La Tour [...]. Se sabe que a todos los remilgos de los jueces, a los sufrimientos impuestos, no contestó sino preguntando si iban a terminar pronto puesto que él era culpable de aquello de que lo acusaban. Y no era eso lo que la Gestapo quería de él: esperaba nombres, direcciones; aquella boca delgada y burlona no los dio".

Sibylle recuerda hoy con qué emoción, mucho tiempo después de la guerra, Malou leía a sus tres hijos, en voz alta y con un tono grave, la última carta enviada por Jacques Decour a su familia.[41]

En París, en el nuevo barrio donde vivía Lacan, la vida literaria seguía su curso. En su librería de la calle del Odeón, Adrienne Monnier veía llegar una nueva generación de jóvenes intelectuales. Les gustaba ante todo la música y la literatura norteamericanas, y admiraban los primeros libros de autores todavía poco conocidos: Sartre, Camus, Malraux. En el café de Flore donde se codeaban colaboracionistas y clandestinos de la Resistencia, Simone de Beauvoir, que todavía no había publicado nada, había tomado la costumbre, durante el invierno de 1941-1942, de instalarse en una mesa desde que abrían, a fin de estar más cerca de la estufa. Para ayudar a Sartre en su redacción de *El ser y la nada*, se iniciaba en la *Fenomenología del espíritu*.

Hasta 1939, quienes no leían el alemán sólo habían conocido la obra hegeliana a través de los comentarios de Kojève, de Koyré o de Wahl. Pero en esa fecha, y después en 1941, se publicó en dos volúmenes la primera traducción francesa de ese libro fundamental. Había sido realizada por un joven filósofo llamado Jean Hyppolite que abría así, gracias a su trabajo, una era nueva de la historia del hegelianismo en Francia. Y había en aquel acontecimiento una extraña astucia de la razón. Hegel, en efecto, había terminado su *Fenomenología* en el momento en que las tropas francesas aportaban en Jena un gran soplo de libertad, mientras que Hyppolite había terminado la traducción de esa misma *Fenomenología* cuando los nazis invadían Francia para imponer en ella la dictadura y la servidumbre.[42]

El 25 de octubre de 1942, por intermedio de Giacometti, Sartre se encontró por primera vez con Leiris. Beauvoir ha dado de él, en *La force de l'âge* [La fuerza de la edad], un asombroso retrato: "De cráneo rasurado, estrictamente vestido, de gestos estirados, me intimidó un poco a pesar de la cordialidad insistida de su sonrisa [...]. Una mezcla de masoquismo, de extremismo y de idealismo le había valido muchas experiencias humillantes que él relataba con una imparcialidad ligeramente asombrada."[43] Al empezar a frecuentar a todos los veteranos de la aventura surrealista, Sartre y Beauvoir tuvieron la impresión de conocer a unos hombres que

eran ya los héroes de una aventura intelectual de la que ellos mismos soñaban con tomar el relevo. Se hacían de aquella brillante generación de escritores una representación gloriosa. Simone estableció relaciones de intimidad con Zette, después con Leiris, pero ignoró siempre el famoso secreto de la genealogía que sólo era conocido del círculo familiar: Picasso, Masson, Bataille, Lacan...

Leiris no se había sentido bastante valeroso para entrar en la red del Museo del Hombre animada por Anatole Lewitzky y Boris Vildé, pero estaba al corriente de sus actividades. Cuando fueron ejecutados en el Mont-Valérien, el 23 de febrero de 1942, sintió un dolor espantoso y estuvo obsesionado durante meses por su recuerdo. Como su elección de no combatir con las armas en la mano se relacionaba con la toma de conciencia de su ausencia de valor físico, optó por una oposición moral y colaboró exclusivamente en revistas resistentes. No publicó más que un solo libro, *Haut mal* [Alto mal].[44]

Al comienzo de la ocupación, se disgustó durante algún tiempo con su amigo Georges Bataille que había tenido la malhadada idea de dar su acuerdo al lanzamiento de una revista "apolítica" emanada del grupo Joven Francia y financiada por el gobierno de Vichy bajo la égida de Georges Pelorson. Éste había propuesto por lo demás confiar su dirección al escritor Maurice Blanchot, proveniente de la derecha maurrasiana, que había redactado desde 1936, en *Combat* y en *L'Insurgé*, artículos antisemitas y antiparlamentarios dirigidos contra Blum y el Frente Popular.[45] La revista no vio nunca la luz, pero en esa ocasión Bataille conoció a Blanchot y arrastró a varios miembros del grupo Joven Francia a reunirse alrededor de él en el número 3 de la calle de Lille. Según Michel Surya, Bataille estaría en el origen del viraje ideológico de Blanchot bajo la ocupación.

Bataille no pensó entrar en el combate antinazi y publicó bajo un seudónimo, de 1941 a 1944, un buen número de libros como *Madame Edwarda* o *La experiencia interior*. Su posición política era diferente de la de Leiris y la brecha se había hecho evidente desde la experiencia del Colegio de Sociología. Leiris creía mucho

más en las virtudes emancipadoras de la ciencia que en las de lo sagrado y miraba con escepticismo las prácticas extremas de los "conjurados", considerando que carecían de rigor y no estaban adaptadas a los modos de pensamiento de una sociedad occidental de tipo democrático. En una palabra, no era tanto como Bataille un nihilista convencido, hostil al parlamentarismo burgués. Además, nunca había sentido la menor fascinación por el fascismo, aunque fuese con el deseo de volver su eficacia contra sus adeptos. No tuvo pues la misma actitud que él frente a la guerra. Creía en el valor del heroísmo y en el combate en favor de la libertad, mientras que Bataille, hombre de la ultraizquierda, había llevado su rechazo de la ciencia hasta querer abolir toda cabeza pensante en nombre del sacrificio de la razón occidental. El advenimiento de la guerra fue vivido pues por él como un fin de la Historia encarnado ya no en el Stalin de Kojève, sino en el Hitler de la *Blitzkrieg*. De donde la obligación de sacrificar a la infamia, no por medio de cualquier colaboración, sino por el recurso interior a una mística negra: eso será Madame Edwarda, símbolo de una Francia puta e inmunda, que exhibía sus harapos y sus llagas en un burdel de la calle Saint-Denis tomándose por Dios.

Cuando conocieron a Louise y Michel Leiris, Sartre y Beauvoir, radicalmente hostiles al nazismo y al petainismo, publicaban artículos ya fuera en órganos de la resistencia como *Les Cahiers du Sud* o *Les Lettres Françaises*, ya fuera en lugares más dudosos como la revista *Comoedia*, que había excluido de la lista de sus colaboradores a los judíos por un lado, a los antifascistas más comprometidos por otro, pretendiendo así conservar un aire "cultural" y "apolítico". El compromiso se había limitado para ellos a la experiencia de *Socialisme et liberté* en compañía de Maurice Merleau-Ponty y de Dominique y Jean-Toussaint Desanti: distribución de volantes, reuniones, acciones clandestinas, etc. Había habido también la entrevista con Jean Cavaillès, que no condujo a nada, y después el encuentro con Malraux en Saint-Jean-Cap-Ferrat, el cual no creía entonces sino en el poder de fuego de los tanques rusos y de la aviación norteamericana.[46]

En junio de 1943, con la aprobación de *Les Lettres Françaises* clandestinas, Sartre hizo poner en escena por Charles Dullin *Las moscas*, obra de teatro que había escrito al mismo tiempo que *El ser y la nada*. Denunciaba en ella de manera muy clara el "mea-culpismo" del régimen de Vichy y apoyaba moralmente a los autores de atentados en nombre de una concepción de la libertad en la que el héroe terrorista asumía su acto hasta el final, a la vez que llevaba en sí la angustia del arrepentimiento hasta el punto de sentirse tentado a denunciarse. Aunque la obra había sido sometida a la censura alemana para ser representada en el teatro Sarah Bernhardt, rebautizado Teatro de la Ciudad por razón de "arianización", la prensa colaboracionista la acogió duramente. Tildada de "nauseabunda" y de "mescolanza cubista y dadaísta", fue retirada de cartel. En la reinaguración de diciembre de 1943, Michel Leiris le dedicó un hermoso artículo en *Les Lettres Françaises* clandestinas: "De víctima de la fatalidad, Orestes se ha convertido en campeón de la libertad. Si mata, no es ya empujado por fuerzas oscuras, sino en pleno conocimiento de causa, para hacer un acto de justicia y, gracias a esa toma de partido deliberada, existir por fin en cuanto hombre."[47] Sartre no fue pues, como dijeron sus detractores, un "arribista bajo la bota nazi". Y si no tuvo el heroísmo de un Cavaillès, de un Canguilhem, de un Decour o de un Politzer, sí aceptó someterse a la censura alemana ya fuese publicando sus libros, ya fuese haciendo representar su obra en un teatro "arianizado", no escribió durante aquel período sino textos favorables a la lucha contra la opresión.

Fue en el estreno general de *Las moscas* donde conoció a Camus, unos meses después de haber redactado para *Les Cahiers du Sud* un comentario sobre *El extranjero*, publicado a fines del verano de 1942. Pronto Sartre, Leiris, Camus, Beauvoir se frecuentaron con regularidad, y, por intermedio de Leiris, Sartre conoció a Queneau: "Esos encuentros nos ocupaban mucho", escribe Beauvoir. "[...] Escuchábamos la BBC, nos comunicábamos las noticias, las comentábamos [...]. Nos prometíamos permanecer ligados para siempre contra los sistemas, las ideas, los hombres a los que

combatíamos; su derrota iba a llegar; el porvenir que se abriría entonces nos incumbía construirlo [...]. Debíamos ofrecer a la posguerra una ideología."[48]

Mientras la victoria de los Aliados parecía cercana, Sartre, Camus y Merleau-Ponty pensaban seriamente en fundar una revista que tomara su auge en una Francia liberada del fascismo. Georges Bataille se unía a menudo a ellos y sus lazos se hicieron más estrechos con Sartre después que éste publicó un artículo sobre *La experiencia interior* donde lo llamaba "nuevo místico" y "alucinado del trasmundo".[49] El comentario era denso, rudo e irónico, pero no desprovisto de admiración. Sartre hacía de Bataille un enfermo viudo e inconsolado, pero capaz de sobrevivir a la muerte de Dios. En cuanto a su "mala fe", quería mandarlo a un diván que no fuese el de Freud, de Adler o de Jung, sino de un adepto a ese psicoanálisis existencial cuyos méritos alababa en *El ser y la nada.* No obstante, lo reconocía como heredero de pleno derecho de Pascal y de Nietzsche, a la vez que le reprochaba que no amara el tiempo político ni el tiempo histórico, y que prefiriera sobre ellos unos pequeños éxtasis panteístas. En una palabra, el Bataille de Sartre era un cristiano vergonzante al que se oponía un nuevo humanismo de la libertad: "Las alegrías a que nos convida el señor Bataille, si no han de remitir sino a sí mismas, si no han de insertarse en la trama de nuevas empresas, contribuir a formar una humanidad que se superará hacia nuevas metas, no valen más que el placer de beber un vaso de vino o de calentarse al sol en una playa."[50]

Beber un vaso de vino fue lo que hicieron Sartre y Bataille durante el primer trimestre de 1944 al encontrarse ya fuera en casa de Leiris, ya fuera en casa de Marcel Moré, y hablando unas veces del pecado, otras del *cogito.* "Una noche bailaron frente a frente en un potlatch de absurdo [...]. El tercer personaje era un maniquí formado con una calavera de caballo y una amplia bata a rayas amarillas y malvas..."[51]

Jacques Lacan, que estaba ahora integrado al círculo de Leiris y de Bataille, fue invitado aquella primavera de 1944 a encontrarse

por primera vez con Sartre, Beauvoir y Camus. Fue el 19 de marzo cuando tuvo lugar, en el apartamento de Leiris, la lectura pública de una obra de teatro de Picasso escrita en enero de 1941: *Le désir attrapé par la queue* [El deseo atrapado por la cola]. Inspirada en el gran estilo surrealista de los años veinte, ponía en escena todos los fantasmas de privaciones alimenticias relacionados con el período de la Ocupación. Camus llevaba la batuta golpeando el piso con un bastón para anunciar los cambios de cuadros: Leiris interpretó el papel de Gros-Pied y Sartre el de Bout-Rond; Beauvoir interpretó a la Prima. Sanie Campan, joven actriz, esposa del editor Jean Aubier, encarnaba a la Tarta. Entre los que miraban y aplaudían se encontraban Bataille, Armand Salacrou, Georges Limbour, Sylvia Bataille, Jean-Louis Barrault, Braque y toda la familia sartreana. Dos días después de la representación, Brassaï pidió que volvieran a casa de Leiris los principales testigos y actores de aquella fiesta para fijarlos en su película.[52] Los íntimos prolongaron los ágapes hasta la madrugada. Mouloudji cantó *Les petits pavés* [Los pequeños adoquines] y Sartre *J'ai vendu mon âme au diable* [He vendido mi alma al diablo]: "París era un vasto *stalag*", escribe Beauvoir, "[...]; beber y charlar juntos en el corazón de las tinieblas era un placer tan furtivo que nos parecía ilícito. Participaba de las dichas clandestinas." En aquella velada observó largamente a Lacan, cuyo espíritu desbordante de ideas y de energía la impresionó, pero se sintió demasiado intimidada para emitir otra cosa que una "vulgaridad ocasional debida al alcohol."[53] En cuanto a Zanie Campan, que se había encontrado ya con Lacan en la galería Louise Leiris y admiraba a la soberbia actriz que era Sylvia, encontró que formaban una pareja "chusca": "Ella no daba su edad y parecía ser la hija de Lacan más que su compañera. Se sentía en él una inteligencia de inquisidor malicioso y tenía uno la impresión de que llevaba una actividad de creación que iba a trastornar el mundo."[54] Picasso distribuyó a cada uno de los participantes un ejemplar original de la obra en papel Canson.

Al día siguiente, apenas salido del entumecimiento nocturno, Leiris se dirigió a la iglesia de San Roque donde se celebraba una cere-

monia en memoria de Max Jacob, asesinado por los nazis. Mientras todos esperaban con impaciencia la victoria de los Aliados, en Alemania se desarrollaban exterminaciones masivas de deportados.

A raíz de la alegre ensoñación de marzo, se organizaron fiestas en casa de unos y otros. Actores y testigos pensaban en una nueva manera de vivir, en una razón de esperar, acechando el anuncio de un desembarque siempre prometido y siempre pospuesto. La fiesta tenía sus cómicos, sus dramaturgos, sus acróbatas y su público. Una noche, Dora Maar mimó una corrida de toros mientras Sartre dirigía una orquesta, Limbour cortaba un jamón y Bataille y Queneau se batían en duelo con botellas. Lacan se divertía como los demás. Leiris, Bataille y Queneau, que lo conocían ahora desde hacía mucho y lo frecuentaron toda la vida, no leyeron lo que escribía; y si lo hicieron, no tuvieron nunca oportunidad de manifestarlo en sus escritos. Lo mismo que Kojève y Koyré, cuya enseñanza siguió siendo para él una fuente inagotable. En la banda que empezaba a frecuentar al final de la ocupación, sólo Beauvoir y Merleau-Ponty serán a veces sus lectores atentos.

En 1948, cuando preparó su libro sobre las mujeres que iba a convertirse en *El segundo sexo*, Beauvoir entró en conocimiento del texto de Lacan sobre la familia y lo estudió largamente. Después de lo cual se mostró tan atenta a las querellas internas del movimiento psicoanalítico a propósito de la sexualidad femenina que telefoneó a Lacan para pedirle consejos sobre la manera de tratar la cuestión. Halagado, éste respondió que se necesitarían cinco o seis meses de conversaciones para desenredar la cosa. No teniendo ganas de dedicar tanto tiempo a escuchar a Lacan para una obra ya sólidamente documentada, ella le propuso cuatro entrevistas. Él se negó.[55] En cuanto a Merleau-Ponty, mantuvo con Lacan una relación intelectual importante a la que se añadió un lazo familiar: las esposas de los dos hombres se hicieron amigas y sus hijas, Judith y Marianne, pasaron a menudo vacaciones juntas.

La notoriedad adquirida gracias a la frecuentación del medio intelectual había aportado a Lacan, desde antes de la guerra, una

pequeña clientela privada en la que se contaban la cantante Marianne Oswald, después Dolly Pastré y su sobrino Jean-François, así como Dora Maar y muchos otros. Fue también el médico personal de Pablo Picasso.[56] Hasta 1947 más o menos, tuvo pocas peticiones de análisis didáctico. No sólo no era todavía un maestro y guía para el medio psicoanalítico, sino que, en la segunda generación, era menos conspicuo que Sacha Nacht para las curas de formación, el cual se beneficiaba del prestigio de su encuentro con Freud y de un *cursus* más integrado a las reglas de la IPA. A partir de 1948-1949, la situación cambió en su favor a medida que la tercera generación psicoanalítica francesa se sentía atraída por su enseñanza: desde entonces, trabajó a tiempo completo como psicoanalista privado.

En octubre de 1944, Georges Bernier regresó a París y se alojó en el número 5 de la calle de Lille donde vivían en aquella época Sylvia y Judith. Participó en algunas fiestas. Habiendo vivido en el mundo anglosajón, se había convertido en ardiente defensor de la democracia parlamentaria. Un día preguntó a Lacan y a su círculo si por casualidad habían votado alguna vez: estupefacción general, risas y respuesta negativa... Bernier reanudó durante dos años su análisis. La técnica de Lacan no había cambiado y la duración de las sesiones seguía siendo la misma: "Lograba muy bien separar el ámbito de la amistad del de la cura, y considero que ese análisis fue positivo. Me enseñó a no seguir tomando los molinos por gigantes y a dirigir mejor mi vida. Pero algo había cambiado."

Bernier se sintió impresionado, en efecto, por la aparición en Lacan de un manierismo verbal e indumentario que había sustituido al dandismo de antaño y que rozaba ya la obsesión. Él mismo lo experimentó en 1946. Encontrándose delante del escaparate de un librero de la calle de los Saints-Pères, una mano le golpeó amablemente el hombro: era Lacan a bordo de su automóvil. Bernier subió y su amigo, muy agitado, le declaró que estaba en busca de una piel de ante negro, de una calidad particular, absolutamente necesaria para la confección de un par de mocasines de noche destinados a acompañar un traje de paño raro. El célebre zapatero

londinense Bunting, que le fabricaba su calzado a la medida, lo había enviado a la pesquisa del precioso material entre los peleteros de la calle de la Montagne-Sainte-Geneviève: "Buscamos durante dos horas", recuerda Bernier, "hasta que encontró lo que quería."[57]

II

Reflexión sobre la libertad humana

JACQUES LACAN no publicó una sola línea durante toda la duración de la guerra y, cuando ésta terminó, se había convertido en otro hombre. Su vida, sus costumbres, sus amistades habían cambiado. Y sin embargo, había una gran continuidad entre las preocupaciones teóricas que habían sido las suyas en la época del Colegio de Sociología y las que se presentaban a él inmediatamente después de la Liberación. Incumbían entonces y ahora a la cuestión de la relación entre lo individual y lo social. Como Bataille, había sentido la necesidad de comprender cómo el fascismo había logrado movilizar la exaltación humana al servicio del mal. Y aunque no pensó nunca que las armas fantasmáticas a las que recurría ese fascismo pudiesen volverse en favor de un combate contrario, no cesó de reflexionar a partir de 1936 en lo que eran los lazos de identificación internos a la organización de los grupos humanos en general. En ese terreno, coincidía no sólo con las interrogaciones de Bataille, sino también con las del Freud de la psicología de masas.

El texto sobre la familia comprendía ya múltiples alusiones a estas cuestiones. No nos asombrará pues encontrar a Lacan en 1945 enfrentándose a la problemática de la esencia del nexo social, captada no ya a partir del crisol familiar, sino en la óptica de la psicología colectiva en el sentido freudiano del término. Como Freud, por lo demás, Lacan tomó como objeto de análisis una muchedumbre precisa: el ejército.

Se sabe por la correspondencia con Sylvain Blondin el juicio que aplicó al funcionamiento de la psiquiatría militar durante su movilización en el hospital de Val-de-Grâce. La experiencia fue para él enteramente negativa y no tuvo palabras bastante severas

para fustigar a las "pretendidas elites" del saber psiquiátrico francés, a las que hacía responsables de la agravación del derrumbe de los ejércitos. Les reprochaba en particular una ineptitud total para toda selección psicológica, que los había llevado a mandar al frente, con grados de mando, a individuos incapaces de cumplir tales funciones. Lacan aplicaba un juicio perfectamente lúcido a la incuria del saber psiquiátrico dominante en Val-de-Grâce en aquella época. Pero no emitió la menor protesta contra lo que condenaba con tal violencia y tal justeza. Movilizado como médico auxiliar, no hizo otra cosa que obedecer las órdenes. Efectuó pues diagnósticos, peritajes y observaciones a partir de la doctrina impuesta por sus superiores. Y en el lugar donde se encontraba, se sintió perfectamente integrado y experimentó una gran satisfacción de ser apreciado y reconocido por esos famosos mandarines a los que tanto criticaba.[1] Se ve pues que con Lacan las cosas nunca eran simples. Le sucedía a menudo denigrar a hombres cuyo reconocimiento buscaba y ridiculizar valores que admiraba secretamente.

Ya muy anglófilo en 1940, se hizo todavía más cuando efectuó, en septiembre de 1945, un viaje de cinco semanas a Inglaterra, durante el cual visitó la residencia Hartfield. Allí estaban alojados, para su reclasificación, antiguos prisioneros y combatientes de ultramar. A su regreso, en una conferencia ante el grupo de la Evolución Psiquiátrica, en presencia de invitados londinenses, Lacan señaló su entusiasmo por el heroísmo de que había dado pruebas Inglaterra durante las hostilidades: "Quiero decir que la intrepidez de su pueblo descansa en una relación verídica con lo real que su ideología utilitarista hace comprender mal, que en especial el término adaptación traiciona por completo y para la cual incluso la hermosa palabra realismo no está vedada en razón del uso infamante en que los 'letrados de la Traición' han envilecido su virtud, mediante una profanación del verbo que por mucho tiempo priva a los hombres de los valores ofendidos."[2]

Más allá de la alusión al libro de Julien Benda [*La trahison des clercs*, La traición de los letrados], que permitía una vez más a La-

can criticar a esa elite intelectual francesa a la que no paraba de querer integrarse, aparecía, en ese elogio del utilitarismo inglés, una teoría del nexo social y de la relación del sujeto con la verdad que iba a ser el punto axial de su reflexión durante los primeros años de la posguerra. Se encontraba por lo demás su expresión lo mismo en esa conferencia que en el texto sobre "El tiempo lógico y la aserción de certidumbre anticipada", o también en la exposición pronunciada en el coloquio de Bonneval a propósito de la causalidad psíquica.[3]

En 1939, los psiquiatras ingleses habían decidido hacer eficaces a los lerdos, los holgazanes, los "pasmados" *(dullards)* y a los delincuentes empleándolos en la retaguardia, en trabajos diversos. Sin espíritu segregador, habían reagrupado a esos "inadaptados" separándolos de sus otros compañeros de armas destinados a misiones de combate. Así depuradas, las unidades no sufrían ya el choque neurótico debido al contacto con elementos perturbadores. En cuanto a estos últimos, se volvieron tanto más eficaces cuanto que se los juzgaba útiles y se los organizaba en subgrupos autónomos. Cada subgrupo definía el objeto de su trabajo bajo la égida de un terapeuta que sostenía a todo el mundo, sin ocupar ni el lugar de un jefe ni el de un padre autoritario. Al hacer el elogio de esa clasificación utilitarista de los inadaptados, Lacan subrayaba que esa capacidad de reformar las relaciones humanas en tiempo de guerra provenía de la difusión masiva de las ideas freudianas en el medio psiquiátrico inglés. Añadía, por otra parte, que la experiencia británica hacía caduca la doctrina de las constituciones que él mismo había criticado desde 1932, y que daba fe de la declinación de la imago paterna cuyo advenimiento él había señalado en su texto sobre la familia. En efecto, si la organización en pequeños grupos supone la identificación de todos con el ideal del yo del terapeuta, deja vacante el lugar del jefe viril, del sargento reclutador o del domador de multitudes.

Lacan hacía aquí referencia a los trabajos de John Rickman y de Wilfred Bion de los que había tenido conocimiento leyendo en 1943 un artículo de la revista *Lancet* dedicado al funcionamiento

de los pequeños grupos. Los dos hombres habían llevado a cabo juntos una experiencia concluyente, en tiempos de guerra, en el hospital psiquiátrico de Northfield, cerca de Birmingham. Nacido en la India en 1897, Bion había llegado a las teorías kleinianas después de una prestigiosa carrera médica. Y fue con Rickman, él mismo analizado por Ferenczi y después por Melanie Klein, con quien hizo su cura didáctica durante las hostilidades.

A través de ese elogio de la penetración del freudismo en el saber psiquiátrico inglés, Lacan abordaba el movimiento psicoanalítico londinense por el sesgo del kleinismo, en el momento en que grandes controversias oponían todavía a los partidarios de la dama húngara y a los de Anna Freud. Pero, más allá de ese apoyo al kleinismo, proponía una revisión de la teoría freudiana de la psicología de masas que le permitía operar una conexión entre su propia concepción de la familia y un abordamiento de las colectividades humanas fundado en la noción de grupo.

Cuando Freud publicó en 1921 *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, efectuó una distinción entre las muchedumbres con cabecilla y las muchedumbres sin cabecilla. Tomó como modelo dos multitudes organizadas y estables en el tiempo: la Iglesia y el ejército. Estaban estructuradas, según él, alrededor de dos ejes: un eje vertical que concierne a las relaciones entre la muchedumbre y el jefe, un eje horizontal que designa las relaciones entre los individuos de una misma muchedumbre.[4] En el primer caso, los individuos se identifican con un objeto puesto en lugar de su ideal del yo (el jefe); en el segundo, se identifican, en su yo, unos con otros. Por supuesto, Freud había pensado en la posibilidad de que el lugar del cabecilla estuviese ocupado no por un hombre real, sino por una idea o una abstracción: Dios, por ejemplo. Y se refería a la experiencia comunista para mostrar que el "lazo socialista", al sustituir el lazo religioso, corría el riesgo de desembocar en la misma intolerancia con respecto a los del exterior que en los tiempos de las guerras de religión.

En la teoría de la identificación, Freud concedía al eje vertical una función primordial de la que dependía el eje horizontal. En

esa perspectiva, la identificación con el padre, con el jefe o con una idea era primera respecto de la relación entre los miembros de un mismo grupo. El texto de 1921 operaba una ruptura radical con todas las tesis anteriores de la sociología y de la psicología, que seguían fundándose en la idea de que la sugestión o la hipnosis —y no la identificación— eran fuente de la relación de fascinación existente entre las masas y los jefes.

Durante los años treinta, la nueva tesis freudiana sirvió para interpretar el modo de funcionamiento político del fascismo. En Francia en particular, Bataille hizo gran uso de ella cuando fundó con Allendy, Borel, Schiff y otros una sociedad de psicología colectiva: "Freud propone un marco conceptual", subraya Michel Plon, "que permite empezar a pensar cuestiones que la sociología, la historia y la filosofía política de este siglo, olvidadas lo mismo de Maquiavelo que de La Boétie, están entonces bien lejos de poder empezar a formular."[5] Todos los que tomaron en cuenta esa innovación tuvieron la impresión de que permitía explicar, por anticipación, el fenómeno del fascismo. No se observó que en 1921 Freud pensaba en el comunismo, susceptible de tomar el lugar que había dejado vacante la religión.

Cuando Lacan empezó a reflexionar en la cuestión del eje vertical desplazándolo del lado de la familia, sugirió primero la idea de que la sociedad occidental moderna de tipo democrático estaba organizada alrededor de la declinación ineluctable de la imago paterna. Y le llamó la atención el hecho de que, en el fascismo, estaban en obra a la vez una revalorización caricaturesca de esa imago, bajo la forma de una idolatría de los símbolos del caudillaje, y una especie de igualitarismo guerrero entre los miembros de la tribu, transformados, por fanatismo, en adoradores de una idea al servicio de la pulsión de muerte.

Siete años más tarde, su viaje de estudio a Inglaterra le hizo tomar conciencia de la necesidad de revisar la concepción freudiana. Si la psiquiatría inglesa había logrado, en tiempos de guerra, integrar a todos los inadaptados, a la vez mediante una política de detección de los factores de la personalidad fundada exclusivamente

en la psicogénesis, y después por la prueba positiva del "grupo sin jefe", según las tesis de Bion, eso significaba que Freud había descuidado demasiado la identificación horizontal en provecho de la vertical. Era preciso pues, no invertir en su contrario la relación que él quería, sino trabajar en la explicitación de un lazo social donde el eje horizontal no estaría ya dominado por el eje vertical. Dicho de otra manera, a partir de un estudio de terreno, Lacan mostraba implícitamente que Freud seguía siendo tributario de una concepción de la psicología de masas al estilo de Le Bon, incluso si había construido realmente toda su teoría de la identificación contra una tradición de pensamiento que hacía de la hipnosis o de la sugestión el motor único del lazo social entre las muchedumbres y los jefes.

En particular, había conservado el principio de un dominio del eje vertical, es decir de la función del jefe en la organización de las masas. Y era tal vez por esa razón por lo que su teoría del poder corría el riesgo de no aplicarse sino a muchedumbres cerradas y que no conocían el cambio, y no al funcionamiento normal de la política en las sociedades democráticas modernas.[6] Como todos los hombres de su generación, Lacan había observado que la teoría freudiana se aplicaba muy bien al análisis del fascismo. Pero había sentido también la necesidad de tener en cuenta la noción de declinación de la imago paterna para comprender por una parte el devenir de la familia moderna en las sociedades industriales, por otra parte el superpoder otorgado al jefe en el nazismo. Y la experiencia inglesa le mostraba *a posteriori* cuánta razón había tenido. Durante su viaje comprobó, en efecto, que una teoría del "poder de grupo sin jefe", fundada en la prevalencia del eje horizontal, era superior a una teoría del "poder del jefe sobre el grupo", fundada en el privilegio del eje vertical. No sólo la teoría de Bion permitía integrar mejor a los delincuentes a la sociedad, sino que contribuía a hacerlos más libres y más eficaces que una doctrina fundada en la obediencia disciplinaria a un jefe guerrero. En una palabra, Lacan hacía en 1945 el elogio del sistema democrático inglés, que había sabido integrar la teoría

freudiana a su modo de pensamiento para utilizarla como arma de guerra contra el fascismo.

Al escoger a Bion contra Freud, pero también a Freud revisado y corregido por Bion, Lacan proponía pues revisar la teoría freudiana de la identificación en el sentido de un mayor distanciamiento de las antiguas tesis de la sugestión y de un mejor análisis de las sociedades democráticas modernas. Observemos de paso que esa revisión no lo llevó por ello a comprometerse en favor de un sistema político cualquiera.

Esa nueva refundición lacaniana de la doctrina vienesa tomaba el relevo de la que había efectuado antes de la guerra a la luz del hegelianismo. Y no es casualidad si, a propósito de ella, Lacan volvía a afirmar la imperiosa necesidad de un abandono definitivo de todo organicismo en materia de psiquiatría. Pues semejante revisión de la tesis freudiana de la primacía del eje vertical corría pareja con la aceptación de una concepción exclusivamente psicogenética de la personalidad humana. En efecto, si se conserva el constitucionalismo o las tesis de la raza, de la herencia o del instinto, se encadena al hombre a su patrimonio biológico hasta el punto de creerlo sometido, para toda la eternidad, a una enajenación tanto más inamovible cuanto que tendría como causa una ancestral pertenencia al origen del mundo. Y por eso, en el coloquio de Bonneval de 1946, Lacan criticó tan duramente el organodinamismo de su amigo Henri Ey, en el momento mismo en que realizaba con él un combate contra el constitucionalismo. El organodinamismo era a sus ojos un abordamiento de la enfermedad mental todavía demasiado organicista para conservarse en el marco de la nueva refundición lacaniana, la cual ponía en el proscenio, como causa única de la locura humana, una causalidad psíquica.[7]

Esa posición llevaba por lo demás a Lacan a reconocer por primera vez que Clérambault había sido "su único maestro en la observación de los enfermos". Subrayaba *a posteriori* lo que debía a aquel gran representante del constitucionalismo contra el que había escogido, en 1932, la enseñanza más dinámica de Claude. Le

debía su concepción estructural y psicogenética de la locura, concepción que, en Clérambault, estaba enmascarada por la adhesión incesantemente proclamada a la doctrina de las constituciones.

Pero la revisión de 1945 llevaba también a Lacan a abandonar lo que, en su propia postura, pertenecía todavía al discurso maurrasiano. Escogía el utilitarismo democrático a la inglesa contra el familiarismo positivista a la francesa: el grupo comunitario, hecho de individuos libres, contra el crisol formador, fundado en la pertenencia al terruño. Así, en el alba de una era nueva, se veía a sí mismo como el portavoz de una concepción unitaria de la antropología y de una ciencia del hombre, seguro de que lo verdadero sería siempre nuevo: "Me habéis oído, para situar el lugar en la investigación, referirme con dilección a Descartes y a Hegel. Está bastante de moda en nuestros días 'superar' a los filósofos clásicos. Hubiera podido lo mismo partir del admirable diálogo con Parménides. Pues ni Sócrates ni Descartes ni Marx ni Freud pueden ser 'superados', en cuanto que han llevado su búsqueda con esa pasión de desvelar que tiene un objeto: la verdad."[8]

El mismo año, Lacan traducía por medio de un sofisma su revisión de la teoría freudiana. Un director de cárcel manda comparecer ante él a tres detenidos y les propone una prueba a cambio de la libertad: "Aquí hay cinco discos", dice, "tres de color blanco y dos de color negro. Voy a fijarle a cada uno de ustedes uno de estos discos entre los dos hombros sin decir qué colores escojo. Deben permanecer mudos, pero pueden mirarse sin tener a su alcance el menor espejo. El primero que logre adivinar su color cruzará la puerta a condición de que pueda explicitar los motivos lógicos que lo llevaron al resultado." Los prisioneros aceptan y el director dispone un disco blanco en su espalda. Después de haberse mirado muy poco tiempo salen con un mismo paso del patio de la cárcel. Cada uno ha comprendido separadamente que llevaba un disco blanco al término de un razonamiento idéntico.

Lacan había tenido la revelación de ese sofisma durante una velada de febrero de 1935 en casa de Sylvain Blondin. Era allí donde se había encontrado por primera vez con André Weiss, el cual le

había contado la historia sin darle la solución. No logrando resolver el enigma de la partida simultánea de los tres prisioneros, Lacan no había podido conciliar el sueño. A las tres de la mañana, había telefoneado a Weiss que le había dado la tan deseada respuesta. Weiss, sin embargo, estaba furioso de que lo hubieran despertado a la mitad de la noche.[9]

Tres casos de figura eran posibles: 1° Si A ve dos negros (en B y en C), deduce de ellos que él es blanco y sale inmediatamente. 2° Si A ve un negro y un blanco, hace el razonamiento siguiente: "Si yo fuera C (que es blanco) y viera dos negros (A y B), saldría. Como C no sale, deduzco de ello que soy blanco y salgo." 3° Si A ve dos blancos, razona de la manera siguiente: "Si soy negro, B y C ven cada uno un blanco y un negro. Cada uno de ellos se dice: 'Si yo soy negro, el otro que es blanco (B o C) ve dos negros.' Deducen entonces que son blancos y salen. Pero como no hacen nada de eso, yo, A, deduzco que soy blanco." Ese tercer razonamiento es utilizado simultáneamente por los tres presos y por eso, separados, explican de la misma manera las razones de su salida.

En varias ocasiones, Lacan había experimentado la historia de los discos con sus amigos del Colegio de Sociología. Cuando llegó la Liberación, Christian Zervos, que había creado en 1926 *Les Cahiers d'Art*, decidió sacar un número especial de esa revista que cubría retroactivamente el período de los años negros. Se trataba de celebrar la victoria de la libertad sobre la opresión. Por intermedio de André Masson conocía a Lacan y le pidió un texto. Fue así como se publicó "El tiempo lógico y la aserción de certidumbre anticipada". Lacan anunciaba allí que estaba redactando un ensayo de lógica colectiva —que nunca saldrá a luz— y se entregaba de buenas a primeras a un ataque contra la concepción sartriana de la libertad tal como acababa de expresarse en *Huis clos* [A puerta cerrada], cuya primera representación había tenido lugar el 27 de mayo de 1944 en el teatro del Vieux-Colombier: "Nosotros no somos de esos recientes filósofos" escribía, "para quienes la constricción de cuatro paredes no es sino un favor más para lo más exquisito de la libertad humana."[10]

La situación descrita en el sofisma se parecía, sin embargo, a la de la obra de Sartre, que se llamaba originalmente *Les autres* [Los otros]. Por un lado se exponía la historia de tres hombres que llegaban a liberarse colectivamente gracias a la lógica de un razonamiento verdadero, por el otro se ponían en el escenario tres personajes, tres "conciencias muertas", encerrados para la eternidad entre cuatro paredes por haberse condenado ellos mismos a no quebrantar nunca sus cadenas. En *A puerta cerrada*, Sartre ilustraba la teoría de la libertad que enunciaba tanto en *El ser y la nada* como en *Los caminos de la libertad*: la libertad es la prenda de un combate dialéctico en el que se oponen las dos fuerzas antagonistas de la enajenación y de la intencionalidad existencial. En consecuencia, escapa a la simple certidumbre de un sujeto que pudiera escoger su plena responsabilidad. Es pues el más bello adorno de una filosofía de la conciencia, a condición, sin embargo, de saber que dicha conciencia está atravesada por procesos mentales que se le escapan al abrigar al sujeto detrás de una pantalla engañosa: la mala fe. Ese término, Sartre lo había forjado para sustituir a la noción de inconsciente freudiano, que juzgaba demasiado biologista y demasiado mecanicista.

La mala fe se integra a la conciencia para definir una patología de la ambivalencia en la que el sujeto está condenado a unir en un solo acto una idea y la negación de esa idea, una trascendencia y una facticidad. En la misma perspectiva, Sartre rechazaba el psicoanálisis llamado "empírico" (el de Freud) para preferirle un psicoanálisis existencial. Acusaba al primero de negar la dialéctica y de desconocer la esencia de la libertad en nombre de una afectividad primera del individuo —"cera virgen antes de la historia"—, mientras que al segundo le reconocía la capacidad de abolir el inconsciente y de afirmar que nada existe antes del surgimiento original de la libertad.[11]

Se ve aquí lo que Lacan oponía a la tesis sartreana. No sólo el hombre no es libre de escoger sus cadenas —puesto que no existe surgimiento original de la libertad—, sino que está condenado, para hacerse libre, a integrarse en la colectividad de los hombres

por medio de un razonamiento lógico. Dicho de otra manera, sólo la pertenencia, según el eje horizontal descrito por Freud, funda la relación del sujeto con el otro, y sólo la virtud lógica conduce al hombre a la verdad, es decir, a la aceptación del otro según una dialéctica del reconocimiento y del desconocimiento. En la descendencia husserliana, Lacan se situaba pues, contra Sartre, del lado de una filosofía del concepto a la que intentaba integrar una filosofía no subjetiva del sujeto o, como decía él, una "indeterminación existencial del 'yo sujeto' [*"je"*]."[12] Y así hacía depender toda libertad humana de una temporalidad: aquella para todo sujeto de saber someterse a una decisión lógica en función de un *tiempo para comprender.*

Si volvemos, en el sofisma, a los tres casos de figura que permiten a los presos liberarse, se ve que, en el primer caso, el razonamiento funciona en términos de exclusión lógica. El *tiempo para comprender* se reduce a la evidencia de una constatación: B y C son negros. En el segundo caso es necesario un *tiempo para comprender* antes del *momento de concluir*: A debe ponerse en el lugar de C y hacer una deducción. El tercer caso es más vicioso, pues A debe hacer una deducción en dos tiempos (que será la misma para B y C). En un primer tiempo se supone negro y se pone en lugar de B, imputando a C una deducción y recíprocamente. Después, en un segundo tiempo, concluye por la negativa que es blanco. Como los tres llevan a cabo el mismo razonamiento, cada uno precipita a la vez su juicio y su partida. El *tiempo para comprender* se reduce entonces al *momento de concluir*, el cual se confunde con el *instante de la mirada*. En efecto, cada uno reconoce que es blanco al mirar no cómo los otros no salen, sino cómo *vacilan* en salir. Lacan llama *aserción de certidumbre anticipada* al proceso de apresuramiento que caracteriza al fenómeno de la toma de decisión "verdadera", y hace de éste la condición de la libertad humana.

Al escoger, contra el existencialismo sartreano, una política de la libertad humana fundada en el principio de una lógica de la verdad que excluye la conciencia subjetiva, Lacan, que no había

sido resistente y que nunca pondrá de acuerdo los actos de su vida privada con los de su sistema de pensamiento, rendía homenaje, sin saberlo, al heroísmo de Jean Cavaillès: "Su filosofía matemática", escribirá Georges Canguilhem, "no fue construida por referencia a algún Sujeto susceptible de ser momentánea y precariamente identificado con Jean Cavaillès. Esa filosofía, de la que Jean Cavaillès está radicalmente ausente, gobernó una forma de acción que lo llevó por los caminos estrechos de la lógica hasta ese paso de donde no se vuelve. Jean Cavaillès es la lógica de la Resistencia vivida hasta la muerte. Que los filósofos de la existencia y de la persona lo hagan así de bien la próxima vez, si es que pueden."[13]

III

Doble vida

MALOU HABÍA CONSEGUIDO que Lacan renunciara a su autoridad paterna. Pensaba castigarlo así por haberla abandonado. Pero, aun siendo ella misma quien quiso el divorcio, decidió ocultar la verdad a sus hijos. Creía actuar "por el bien de ellos". Durante varios años, después de la guerra, no supieron que su padre vivía con Sylvia y que se había casado con ella. Ignoraron también la existencia de su medio hermana Judith. Jacques Lacan se prestó a ese juego con lo no-dicho y de perfecto conformismo burgués. Malou decía que él estaba de viaje por motivos profesionales y demasiado acaparado por sus trabajos intelectuales para poder quedarse en el hogar: "No quería admitir", subraya Célia Bertin, "el fracaso de su matrimonio, e hizo todo lo posible por conservar las apariencias, después de la separación, al precio de la simulación. Siguió dedicando un culto absoluto a Lacan, o más bien a la imagen que quería tener de él para transmitirla a sus hijos."[1]

Todos los jueves él iba a comer a la calle Jadin, en el modesto apartamento del Decimoseptimo distrito donde ella se había instalado con Caroline, Thibaut y Sibylle. La mayor parte del tiempo pasaba como una centella, estaba todo tieso y parecía molesto de tener que afrontar semejante situación.[2] Le pasaba una pensión poco elevada que no bastaba para la educación de los niños. Por eso ella decidió trabajar. Dibujó pañoletas, después ilustraciones para libros de la condesa de Ségur. Viéndola en dificultades, Sylvain la tomó como anestesista en su servicio.[3] Desde el divorcio se había acercado mucho a ella. Lamentando no haber tenido hijos, se sintió muy feliz de ocupar junto a sus sobrinos esa posición paterna de la que Lacan había sido depuesto. Al final de la guerra, se

había separado de Denise Decourdemanche para vivir con Madeleine Simon, que se convirtió en su mujer en 1949. Católica practicante, ésta tenía un hijo llamado Bruno Roger que tenía dieciséis años cuando su madre se casó con Sylvain. Quiso en seguida a su elegante padrastro que lo adoptó como a un hijo. Malou y Madeleine (apodada Ninette) establecieron buenas relaciones y Caroline vio así más y más a menudo al joven Bruno, con quien se casará en 1958. Sylvain quedó pues doblemente colmado: casó a su sobrina, a la que consideraba como su hija, con su hijastro que lo miraba como a un padre.[4]

En apariencia, Caroline tuvo que sufrir menos por el modo de vida de sus padres que su hermano y su hermana. Era la única que había tenido parte de una infancia feliz y era la preferida de su madre, a la que se parecía mucho. Altiva y elegante, estaba tan segura como Malou de su belleza, de su inteligencia y de su pertenencia a la elite. Le gustaba la riqueza, los decorados de buen gusto, los interiores cuidados y los valores del liberalismo económico. Apreciaba igualmente las sólidas tradiciones familiares, la moral católica, el esplendor burgués de las grandes cosas de la vida. De modo que su "primo" Bruno se sintió deslumbrado por ella: compartía una cultura idéntica a la suya y emprendió como ella estudios en la Escuela de Ciencias Políticas que iban a hacer de él uno de los financieros más conocidos de la plaza de París. Por su lado, ella hizo carrera en el mismo terreno.

Por más que Lacan quisiera a Carolina, por más que la llevara de viaje a Venecia o a Austria, o también le pidiera consejos financieros o siguiera de cerca su éxito, no tuvo con ella verdadera relación intelectual. Ella no leía lo que él escribía, no entró en el mundo que era el suyo y no tuvo acceso a la comprensión de su obra y de su enseñanza. Y tanto menos a partir de 1945, en que la vida privada de Lacan quedó englobada en su actividad intelectual. En primer lugar había escogido como verdadera familia al círculo de Sylvia, después prosiguió por el mismo camino al convertirse en maestro y guía de una "familia" de discípulos capaces de leer y comprender quién era.

Thibaut y Sibylle sufrieron más de esa situación de fractura. No sólo porque su primera infancia había quedado marcada de entrada por el dolor melancólico de su madre, sino también porque les fue más difícil que a Caroline evitar sentirse desgarrados entre la realidad imaginaria de un mundo paterno cuya existencia les ocultaban, y la realidad concreta de un mundo cotidiano con el que no lograban satisfacerse, tanto más cuanto que sentían intuitivamente que estaba regido por la ley de la simulación. En consecuencia, experimentaron grandes dificultades de integración social e identitaria.

En 1949 les sucedió una aventura terrible. Un jueves, Thibaut había ido con Sibylle a pasar la tarde en el Jardín de Aclimatación. En el camino de regreso vieron detenerse un coche delante de un paso de peatones. En un instante, reconocieron a través del parabrisas a su padre sentado al volante. Al lado de él estaba una mujer y en el asiento de atrás una niña. Se acercaron gritando: "¡Papá!, ¡papá!" Lacan les lanzó entonces una mirada sorprendida, después desvió los ojos como si no hubiera visto nada. Arrancó y desapareció en el río de la circulación. Tal fue el primer encuentro fallido de los hijos de Lacan con Sylvia y Judith. Cuando contaron su malaventura a Malou, les contestó agriamente que era evidente que Lacan no los había reconocido ni oído. Así protegía la conducta de un padre que quería que siguiera siendo conforme con la imagen que se había forjado de él. Sibylle olvidó el incidente, pero Thibaut, por el contrario, lo conservó intacto en su memoria.[5]

Por las numerosas alusiones a "la otra mujer" espigadas en conversaciones entre adultos, él había tomado conciencia de la doble vida de su padre. Pero fue en 1951, a los doce años, cuando supo de la existencia de Judith. En las vacaciones de verano, su padre vino a buscarlo en coche para llevarlo a un colegio inglés donde debía pasar un mes. Durante esa estancia, conoció a un chico de su edad que era hijo de un amigo de Jacques y de Sylvia. En la conversación, éste pronunció el nombre de Judith. Thibaut replicó: "No entiendo de quién quieres hablar." En realidad, comprendió muy bien de quién se trataba.[6] Guardó el secreto. Sibylle

no supo de la doble vida de su padre sino mucho más tarde: cuando, en ocasión de los preparativos del matrimonio de Caroline, Jacques y Malou decidieron poner fin al reino de la simulación.

Del lado de Alfred Lacan se ignoraba otro tanto la nueva situación familiar de Jacques. En el verano de 1941, Marc-François había sentido que las cosas se agravaban. Para enterarse mejor visitó a Malou en los Pirineos Orientales, donde se encontraba de vacaciones en casa de su amiga Madeleine Guerlain. Viendo su desesperación, comprendió que la ruptura estaba consumada. Lamentó amargamente que su cuñada no fuese bastante cristiana para entrar en una espiritualidad que para él le hubiera permitido ir hacia Dios y salir de su desdicha.[7] Rezó por ella y por su hermano.

No obstante, no informó claramente a Alfred y a Émilie del cambio que se había producido en la vida de Jacques. Cuando vio a Sylvia por primera vez, en una cena en la calle de Lille, durante la Ocupación, se vio obligado a comprender por sí mismo que era la compañera de su hermano. Ni ella ni él anunciaron que vivían juntos. Estaba convencido por lo demás de que ese hermano al que amaba tanto no había tomado, en su conducta con las mujeres, un camino bastante cristiano: "Jacques quería poseer a la mujer" dijo, "era posesivo desde su infancia. No reconoció que una mujer no es una 'nada' y que no se las colecciona. Yo critico eso en él: no basta ser un genio para comprender lo que es una mujer en el sentido de la alteridad. La vida conyugal es una alianza cuyo modelo se encuentra en Dios. La relación es constitutiva de la persona. Ella es la que permite la doble realidad de la alteridad y de la posibilidad del don entre una persona femenina y una persona masculina. Jacques ha errado eso. Su matrimonio con Malou no hubiera debido ser bendecido por Dom Laure, puesto que ni uno ni otro son cristianos."[8]

Hacía mucho tiempo que Lacan no compartía ya esa espiritualidad cristiana a la que Marc-François había dedicado su vida. ¿Había sido, antes de los dieciséis años, un verdadero cristiano? Puede dudarse de ello. Después de la Segunda Guerra Mundial se había hecho, en todo caso, de un ateísmo tan claro que ni siquiera

necesitaba ya, como antes, identificarse con el Anticristo. Tenía, sin embargo, apego a ciertas convenciones de la burguesía de buenos principios. Judith fue inscrita en un colegio religioso[9] e hizo su primera comunión cuando su madre era no sólo atea, sino opuesta a toda práctica religiosa.

El 21 de noviembre de 1948, Émilie Baudry-Lacan encontró la muerte en circunstancias dramáticas. Hospitalizada de urgencia en la clínica Hartmann por dolores abdominales, fue operada por Sylvain Blondin de una histerectomía. En apariencia todo fue bien y envió a Marc-François una carta en la que decía estar en perfecta salud. Sin embargo, murió en su cuarto, de una complicación posoperatoria que provocó una embolia. Cuando la enfermera hizo su gira, la encontró en su cama, con el puño cerrado sobre el timbre de alarma: no había tenido tiempo de apretar el botón para pedir socorro. Madeleine fue avisada la primera y telefoneó a Jacques para pedirle que hiciera salir a Émilie lo más pronto posible de la clínica. Pensaba que Alfred no soportaría nunca saber que su mujer había muerto en semejantes condiciones. Jacques intervino, y se transportó el cuerpo a la calle Gambetta, dejando creer que se trataba de una enferma simplemente desmayada. Émilie murió pues oficialmente en su domicilio, a la edad de setenta y dos años, entre los brazos de Alfred. Marc-François quedó profundamente afectado por esa súbita desaparición, tanto más cuanto que recibió el anuncio en el momento mismo en que leía la carta de su madre en la que afirmaba que se sentía a las mil maravillas.[10] Fue enterrada religiosamente el 25 de noviembre en la cripta familiar del cementerio de Château-Thierry: "¿Le diré también", escribía Lacan a Ferdinand Alquié, "que he tenido el dolor de perder a mi madre hace ahora un mes?"[11] Se quejaba de tener que ocuparse de su desdichado padre. Émilie ignoró siempre la existencia de Judith, pero había acabado por estar vagamente al corriente de la "otra vida" de su hijo. Había querido ignorarla, sin embargo, pensando que el matrimonio de Jacques había sido verdaderamente cristiano y que Malou era una mujer piadosa.[12]

Algún tiempo después de la muerte de Emilie, Madeleine decidió romper el silencio. Habló de Judith a Alfred y éste deseó en seguida "ver a la niña".[13] Marc-François, que acaba de conocerla en la calle de Lille, aprobó la iniciativa. Se sinceró con Sylvain Blondin, que tuvo una reacción negativa e hizo saber su opinión mediante una carta incendiaria.[14] Madeleine no hizo caso de la oposición y llevó a Judith a casa de su abuelo. Pronto Sylvia conoció a Madeleine y se mostró después muy abnegada cuando ésta tuvo un grave accidente de carretera.

Así, cuando Thibaut descubrió la existencia de su medio hermana durante su estancia en el colegio inglés, ésta acababa de ser admitida en su familia paterna. Y él no lo sabía.

Tras la Liberación, Sylvia y Jacques vivieron juntos en el apartamento del número 5 de la calle de Lille, mientras Judith, Laurence y su abuela materna vivían en el 3. Después, al correr de los años, se afirmó una separación entre los dos lugares. El apartamento del número 3 fue el dominio privilegiado de Sylvia, donde se daban cenas y recepciones, y el 5 el de Lacan. Allí trabajaba, recibía a sus amantes y llevaba a cabo sus curas, a la vez que iba a comer al número 3. En marzo de 1948 tomó a su servicio a una muchacha española llamada Gloria González. Colocada como criada a la edad de trece años, había trabajado siempre duramente. Muy devota al principio de Sylvia, se volvió de una fidelidad sin mella respecto del amo al que sirvió con entusiasmo y discreción, hasta el punto de hacerse poco a poco indispensable lo mismo en su vida intelectual que en su práctica de analista.

Sylvia, que tenía un gusto exquisito, se encargó de la decoración y del mobiliario del gabinete de Jacques. Le hizo comprar primero algunos muebles, después la butaca *crapaud* ["sapo"] de estilo Napoleón III donde iba a sentarse toda su vida para escuchar a los que venían a él. En 1948, hizo para él la adquisición de una sencilla cama de ochenta centímetros de ancho que será durante treinta y tres años su famoso diván de análisis, testigo mudo de una larga aventura intelectual. Butaca y diván fueron recubiertos de una modesta tela de color gris que se cambiaba cuando estaba gastada.

En 1951, Lacan se hizo propietario de una encantadora residencia de campo situada en Guitrancourt, cerca de Mantes-la-Jolie. Se llamaba *La Prévôté* [El Prebostazgo]. Se refugiaba en ella el domingo para trabajar, pero recibía también allí a pacientes o daba brillantes recepciones. Le encantaba hacer la comedia delante de sus amigos, disfrazarse, bailar, festejar y llevar vestimentas extravagantes. En esa segunda casa empezó a coleccionar un número considerable de libros que acabaron por constituir una inmensa biblioteca, más importante que la de la calle de Lille. La simple consulta de los títulos de los volúmenes permite hoy darse cuenta de la fantástica erudición de que dio pruebas en su búsqueda apasionada de las ediciones raras u originales.

Frente al jardín, en un gran local coronado por un tragaluz, mandó que le arreglaran un despacho lleno de objetos de arte de un valor inestimable. El más sublime era un cuadro colgado en la galería que había encima de la única habitación: *El origen del mundo*, pintado por Gustave Courbet en 1866 para el diplomático turco Khalil-Bey. Se trataba de una tela que representaba, en la desnudez misma, el sexo abierto de una mujer justo después de las convulsiones del amor. El cuadro había provocado un escándalo y había dejado estupefactos lo mismo a los hermanos Goncourt, que lo encontraron "bello como la carne de un Correggio", que a Maxime Du Camp que veía en él una basura digna de ilustrar las obras del marqués de Sade. Después de la muerte del diplomático había desaparecido en diversas colecciones privadas. Se encontraba en Budapest durante la Segunda Guerra Mundial, cuando los nazis lo confiscaron, y pasó después a manos de los vencedores soviéticos para ser revendido finalmente a coleccionistas.

Fue así como Lacan lo sacó de su agujero en 1955. Originalmente estaba recubierto de un panel de madera sobre el que estaba pintado un paisaje destinado a enmascarar el erotismo, considerado aterrador, de aquel sexo en estado bruto. Una vez desaparecida la madera, Sylvia pensó que había que seguir manteniendo en secreto esa cosa tan escandalosa: "Los vecinos o la muchacha de servicio no comprenderían", decía. Pidió pues a An-

dré Masson que confeccionara un nuevo escondite de madera. Aceptó y fabricó un soberbio panel donde se reproducían, en una pintura abstracta, los elementos eróticos de la tela original. Un sistema secreto permitía deslizar la madera para descubrir la obra de Courbet que, la mayor parte del tiempo, quedaba disimulada.[15]

Lacan había tenido siempre pasión por los viajes y por las vacaciones en la playa. Con Marie-Thérèse había ido a Marruecos, a España o a Porquerolles, con Olesia a Bretaña y con Malou a Italia. Apenas terminó la guerra, reanudó con Sylvia un ritmo idéntico. Hizo en particular un viaje a Egipto, donde demostró una vez más la misma curiosidad de verlo y comprenderlo todo. Tomó también la costumbre de ir a los deportes de invierno. Pero era de una torpeza inaudita para calzarse los esquís o desplazarse en la nieve. Siempre demasiado apresurado de alcanzar sus fines, nunca tuvo la paciencia de esperar a saber controlar los movimientos de su cuerpo para deslizarse por las pendientes. De modo que dos veces se produjo una fractura en la pierna. La del fémur le dejó un ligero renqueo que supo utilizar maravillosamente para adoptar, cuando le convenía, el aspecto de un maestro agotado por la tontería de sus discípulos. Arrastrando los pies y lanzando una especie de suspiro exasperado, decía entonces: "Estoy muerto, me matan, no comprenden absolutamente nada de lo que digo."[16]

Durante el verano se encontraba muy a menudo en familia con Sylvia, Judith, Laurence y los Merleau-Ponty, en el lugar llamado el "Mouleau", cerca del estanque de Arcachon. Después de haber pasado largas jornadas trabajando, arrastraba a todo el mundo en marchas deportivas en el transcurso de las cuales fotografiaba puestas de sol. Le gustaba también la belleza de la Italia del Sur: Ravello, donde estuvo en la villa *Cimbrone*, la Costiera Amalfitana, donde apreciaba los paseos por el mar cerca de Capri.

Fue en el pueblo de Tholonet, cerca de Aix-en-Provence, donde se casó con Sylvia el 17 de julio de 1953. La boda se celebró en la alcaldía, en la intimidad, y en presencia de Rose y André Masson que tenían una casa deliciosa, *Les Cigales* [Las Cigarras], en la ruta de Cézanne. Jacques llevaba un traje claro y sobrio, una corba-

ta de pajarita y una flor en el ojal, Sylvia una sencilla blusa blanca sobre una falda amplia. Se había divorciado de Georges Bataille el 9 de julio de 1946.[17] En aquella fecha, éste vivía ya con Diane Kotshoubey, con la que habría de casarse el 16 de enero de 1951, dos años después de que le diera una hija, Julie, nacida el 1° de diciembre de 1948. Así pues, en el momento en que Sylvia dejaba de llevar el nombre de Bataille para llevar el de Lacan, su hija Judith se convertía en la hijastra del que era en realidad su padre, y en hermanastra de los hijos de Malou de los que era en realidad medio hermana. Siguió siendo hermana de pleno derecho de Laurence, de la que era en realidad medio hermana, y medio hermana de Julie con la que no tenía en realidad ningún lazo sanguíneo. La situación era tanto más inextricable cuanto que esa realidad legal estaba en completa contradicción con la realidad vivida. Lacan servía menos de padre a sus hijos del primer matrimonio que a su hija Judith y a su hijastra Laurence que, al correr de los años, se sintió mucho más cercana a él que a su propio padre, al que admiraba pero del que estaba separada desde la edad de cuatro años.

Lacan tenía verdadera adoración por Judith. Sufría amargamente de no haber podido darle su nombre y le consagró un amor exclusivo y apasionado. La miraba crecer con una admiración beata: su belleza, sus dones y sus talentos no dejaron de florecer. Se crió en el corazón de la *intelligentsia* que él frecuentaba y se integró desde su adolescencia en el círculo de sus discípulos, participando así en el auge de su pensamiento. Hizo sus estudios en el colegio Sévigné y tuvo el primer lugar en la "agregación" de filosofía. La llamaban por lo demás con el nombre que habría debido ser el suyo: Judith Lacan. Fueron numerosos entre los psicoanalistas y los amigos los que intentaron decir a aquel padre amoroso que se moderara. Su pasión era enteramente contradictoria con la doctrina edipiana que él enseñaba. Freud antes que él había dado el tono: ¿no había sido con su hija Anna un padre igual de exclusivo?

Judith devolvió a Lacan el amor que le mostraba. No pudo mirarlo nunca sino bajo el signo de una piedad que desembocó pron-

to en una hagiografía de todos los instantes. A sus ojos, fue un dios vivo de carácter inflexible y de una generosidad sin fisura, siempre traicionado por malvados discípulos, pero siempre valeroso y heroico en la manera en que sabía triunfar de los que se arriesgaban a ser sus adversarios. Lacan favoreció ese culto que colmaba sus deseos más profundos.

Pero la preferencia demostrada así no dejó de tener efectos en los hijos del primer matrimonio: Thibaut y Sibylle en especial. Desdichados por no estar integrados en la vida de su padre, no tenían otro orgullo que el ser dueños de su nombre. Judith, por el contrario, que se sabía la preferida, sufría de no haber sido legitimada y temía que la trataran de "bastarda".[18] De donde una rivalidad que no hizo sino crecer entre las dos familias.

El 13 de abril de 1956, Lacan dio una fiesta en Guitrancourt por su cumpleaños. El día anterior invitó a Thibaut a cenar en un restaurante y le preguntó si tenía ganas de ir a la fiesta. Éste se sintió muy feliz e insistió para conseguir el permiso de su madre. Lacan intervino ante Malou, que se resistió, evocando su pena, pero finalmente acabó por ceder. Al día siguiente, Thibaut descubrió maravillado un mundo nuevo: aquel donde se movía su padre. Estaban allí Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss y muchos otros personajes igualmente brillantes. Conoció a Sylvia y a Laurence, que lo acogieron calurosamente. En el verano fue a reunirse con su padre en el Tholonet, en casa de los Masson. Se encontró allí por primera vez con Judith y quedó deslumbrado por su encanto y su inteligencia. Lacan esperó entonces que su hijo podría interesarse en su mundo y sobre todo en sus trabajos. Pero éste no quería ocupar ese lugar: no le correspondía. Tuvo pues la impresión de decepcionar a su padre. Sin embargo, siguió siendo invitado por Sylvia. Un día, con lágrimas en los ojos, le contó el episodio del Jardín de Aclimatación. Ella le confió que, a su vez, aquello la había enfermado.

En 1958, Thibaut regresó a casa de los Masson. Jacques y él fueron a visitar al viejo Alfred, que se había instalado en el hotel Negre Coste, en el *cours* Mirabeau, con una antigua cantante con-

vertida en su compañera. Se dio cuenta del vacío que separaba a su padre y a su abuelo. Jacques se portaba con Alfred como un hombre que cumple un deber familiar.[19] Thibaut tuvo siempre una simpatía muy viva por Laurence y frecuentó durante varios años el mundo de su padre sin desempeñar en él un papel profesional o intelectual. Hizo estudios científicos que lo llevaron a hacer carrera en el área de las finanzas.

Celebrada el 26 de junio de 1958, la boda de Caroline fue conforme a todas las tradiciones de la burguesía católica francesa: vestido blanco, iglesia, respeto de los ritos y de las convenciones. Marc-François se desplazó desde Hautecombe para bendecir esa unión de la que esperaba que sería auténticamente cristiana. Caroline era agnóstica como su tío y su madre, pero se sentía no obstante de cultura católica. La recepción, muy elegante, tuvo lugar en el domicilio de Sylvain, en la avenida de la Grande-Armée, donde, por primera vez, las dos familias de Jacques se encontraron oficialmente reunidas.[20] A la era de la simulación seguía la de las rivalidades disfrazadas.

Caroline tuvo con su padre una relación hecha de complicidad y de intercambios de opiniones sobre cuestiones financieras o sobre la manera de arreglar Guitrancourt. Pasó con él vacaciones en familia durante las cuales frecuentó a Sylvia y a Judith. En cuanto a su esposo, Bruno Roger, había adoptado respecto del psicoanálisis todos los prejuicios de su medio: lo juzgaba peligroso, especialmente para su propia familia.[21] Eso no le impidió respetar al hombre Lacan, el cual, al hacerse rico, necesitó sus consejos para colocar su fortuna.

En el corazón del clan Blondin, Sibylle, cuyo nacimiento había sido tan dramático, fue una muchacha aparte. Había heredado la rectitud, el desinterés y el rigor de su madre a la que adoraba, y fue la única de la familia que exhibió una franca rebeldía por medio de opiniones políticas de izquierda. Se interesaba en las lenguas vivas e hizo estudios literarios. Como Thibaut, pero de manera diferente, se acercó a su padre, a menudo para defender la causa de su madre, y supo mostrarse lú-

cida sobre sus defectos y sus debilidades. Tuvieron una relación de amor compleja, atravesada por el drama de la rivalidad que salió a luz con Judith. Al principio se sintió encantada de enterarse de la existencia de esa medio hermana desconocida. Pero las cosas se estropearon cuando tuvo ante los ojos, durante las vacaciones en Saint-Tropez, y después en Italia, el espectáculo del amor apasionado que unía a esos dos seres. Eso le produjo un profundo dolor.[22]

Sin duda, Laurence Bataille, la mayor con mucha diferencia, tuvo con Lacan un lazo muy diferente. Se benefició del afecto razonable que tenía por ella y fue adorada por su madre, que conservó siempre una gran intimidad con Georges Bataille. A la edad de dieciséis años, Laurence se convirtió en la modelo preferida de Balthus, que hizo de ella admirables retratos y la ayudó en su deseo de ser actriz. En 1953 interpretó un papel importante en una obra de Ugo Betti, *La isla de las cabras*, junto a Sylvia Montfort, Alain Cuny y Rosy Varte. Balthus había realizado los decorados y los trajes de esa historia cuya intriga no era ajena a su manera de vivir y a la de sus allegados. Pierre Valde, el director, la presentaba así: "Tres mujeres aisladas, privadas de amor, se encuentran de pronto con un hombre, Dionysos, entre ellas: y es un desencadenamiento erótico; pero, como no se puede vivir con Dionysos, lo matan [...]. La soledad es el elemento importante: las cosas más extraordinarias se vuelven normales en la soledad; ya no hay constricciones sociales: es lo que explica que la viuda pueda dar su hija de dieciséis años a su amante y que éste organice su boda en la casa."[23]

Al año siguiente, Laurence acompañó al grupo en una gira por Argelia. A su regreso, se adhirió al Partido Comunista Francés. Lacan encontró la idea disparatada: veía en el PCF una Iglesia. Pero no insistió y aceptó la decisión de su hijastra. Cuando los diputados comunistas votaron los poderes especiales del gobierno de Guy Mollet, Laurence devolvió su credencial. En la primavera de 1958, con su primo Diego Masson, participó en una red de ayuda al Frente de Liberación Nacional de Argelia dirigido por Robert

Davezies. Se ocupó de colectas de fondos a la vez que proseguía sus estudios de medicina.

El 10 de mayo de 1960 fue detenida por la policía y enviada a la cárcel de la Roquette por una duración de seis semanas. Lacan le llevó entonces las hojas mecanografiadas de su seminario sobre "La ética del psicoanálisis". El pasaje estaba muy bien escogido: un comentario sobre la rebeldía de Antígona contra Creonte. El abogado Roland Dumas obtuvo para Laurence un sobreseimiento y con ese motivo conoció a Lacan, de quien se convertirá en amigo y defensor, en particular para emprender un procedimiento conducente al reconocimiento de filiación en favor de Judith. En una carta a Winnicott del mes de agosto de 1960, Lacan se mostraba muy orgulloso del compromiso político de su hijastra: "Nos ha dado mucho tormento (del que estamos orgullosos), habiendo sido arrestada por sus relaciones políticas. Está libre ahora, sin embargo, seguimos preocupados por un asunto que todavía no está cerrado. Tenemos también un sobrino, que vivió en mi casa durante sus estudios como un hijo, que acaba de ser condenado a una pena de dos años de cárcel por su actividad de resistencia a la guerra de Argelia."[24]

Laurence Bataille fue una mujer excepcional. Se parecía a esas trágicas heroínas de las películas de David Wark Griffith, pero su radicalismo la acercaba sobre todo al personaje de Antígona. Era generosa, sensible, inteligente, abierta a todas las formas de rebelión humana, y se convirtió en una de las mejores psicoanalistas de su generación, ocupando un lugar central en el serrallo del movimiento lacaniano.

Después de la muerte de la madre de Lacan, el destino de la que había hecho su fortuna, Marguerite Anzieu, se cruzó con el de su padre Alfred, el cual, sin embargo, nunca se había interesado mucho en los trabajos de su hijo.[25] Después de Sainte-Anne, Marguerite había sido internada bajo su nombre de soltera en el hospital de Ville-Évrard, donde fue clasificada como "desequilibrada constitucional" por unos médicos que ignoraban que su caso había si-

do objeto de una tesis hostil a la doctrina de las constituciones. En 1941 quiso salir de su situación de internada y pidió una nueva audiencia de peritaje.

Un año más tarde, a fuerza de insistencia, acabó por lograr lo que reclamaba. El 21 de julio de 1943, el doctor Chanès, que había leído la tesis de Lacan, aceptó devolverle su libertad. Sven Follin era en esa época su asistente y tuvo oportunidad de examinarla: "Estaba muy calmada y hacía costura. No hablaba nunca del pasado y no evocó el hecho de que había sido el caso Aimée. Seguía creyendo en las persecuciones. Era lo que llaman en los asilos una 'jubilada del delirio'." En eso era pues en lo que se había convertido Marguerite para el discurso psiquiátrico, ocho años después de su encuentro con Lacan. Cuando volvió a encontrar el expediente en 1989, el psiquiatra Jacques Chazaud juzgó bueno añadir un comentario de su cosecha: "Me pregunto qué hubiera pensado el cantor de Aimée, por otra parte teórico de la fundación simbólica del Sujeto en la Ley, de lo que se inscribió como restos reales de su paciente unos años más tarde: desechos de escritura y puro sinsentido [...]. Marguerite transferida volvía a ser, lejos del joven Fausto, una paciente bien corriente."[26]

En el verano de 1943, Marguerite fue contratada como gobernanta y cocinera en una familia franco-americana en el pueblo de Blaisy-Bas, en la Côte-d'Or, donde se quedó hasta la primavera de 1951. Habiendo recobrado su libertad, se había convertido en "otra mujer" que no se parecía ni al caso Aimée ni a la interna de Sainte-Anne o de Ville-Évrard. Las personas para las que trabajaba ignoraban su pasado, y nunca percibieron en ella el menor signo de locura. Marguerite era para ellos una amiga, generosa, culta, esteta, inteligente, llena de atención hacia los otros y animada de una gran fe cristiana.[27]

En 1947, Didier Anzieu se casó con Annie Péghaire. Después de haber soñado con hacerse actor, y luego escritor, entró en la Escuela Normal Superior y pasó la "agregación" de filosofía. El recuerdo de su madre lo empujó a interesarse en la psicología y, en 1949, emprendió un análisis con Lacan, sin saber que Marguerite

había sido el caso Aimée. Fue su mujer la que le hizo encontrar a su madre. Psicóloga de formación, y pronto analizada por Georges Favez, Annie tenía en efecto muchas ganas de conocer a aquella cuya locura ocultaban en la familia. Pensaba además que Marguerite, que vivía sola, debía sufrir de no tener ya contacto con su hijo. El encuentro se hizo con sencillez: un día, Annie vio a una mujer bajo su edificio y pensó que se trataba de Marguerite. No se equivocaba. Ésta había venido a ver a su hijo sin avisar. Muy pronto quedó reintegrada en la familia.[28]

En aquella época, trabajaba en Boulogne como cocinera en la casa de Alfred Lacan, donde tuvo la oportunidad de volver a ver a su antiguo psiquiatra, al que reclamó una vez más sus manuscritos y sus fotografías. Durante ese tiempo, la cura de Didier Anzieu seguía adelante. Lacan no reconocía en aquel paciente al hijo de la antigua internada de Sainte-Anne. Anzieu supo la verdad por su madre, en medio de una conversación. Le habló no sólo de la tesis que había escrito sobre ella, y que ella no había leído, sino también de lo que sucedía en casa de Alfred Lacan donde ella había sido contratada por casualidad. Había observado que, para romper el silencio, Jacques hacía "payasadas" cuando visitaba a su padre.

Al saber la verdad, Didier Anzieu se precipitó a la biblioteca para leer la tesis de 1932. Interrogado sobre su no reconocimiento de la identidad de su paciente, Lacan confesó que había reconstituido la historia durante el desarrollo de la cura. Ignoraba, dijo, el apellido de Aimée, la cual había sido admitida en Sainte-Anne bajo su nombre de soltera.

Sabemos hoy que Lacan no podía ignorar en 1949 el apellido de Anzieu: lo había reprimido y no quiso admitir esa represión ante el hijo de Marguerite. En una carta dirigida a la autora, después de la publicación de la *Historia del psicoanálisis en Francia*, Didier Anzieu observará: "La idea más discutible a mis ojos es su agrandamiento y su embellecimiento del papel del caso Aimée en la evolución no sólo intelectual sino 'psicoanalítica' de Lacan. Ella no fue ni su Fliess ni su Loewenstein. Era cierta-

mente una mujer brillante (demasiado brillante para su medio provinciano), pero era también una pobre mujer, que se debatía mal con la impresión de errar su vida. En fin, su idea es su idea, le pertenece; es su interpretación de historiadora."[29] A Jean Allouch le escribirá: "No conozco a Aimée, no he conocido más que a Marguerite."[30]

Este testimonio muestra bien que nadie sabrá nunca quién fue la verdadera Marguerite. Primero heroína de noticias periodísticas, fue después un caso reconstruido por Lacan y celebrado por una joven generación de psiquiatras. Se convirtió finalmente en un mito cantado por los surrealistas. Como la Blanche Wittmann de Charcot, como la Bertha Pappenheim de Breuer y Freud, y como la Madeleine Lebouc de Janet, debió su celebridad no a su talento o a su identidad, sino a un salto a la acción que la había hecho caer dentro de la historia de la locura. Cuando la aventura del caso, del mito y de la locura llegó a su fin, Marguerite conoció el destino anónimo de los internados de los asilos. Ella, que había sido observada, saqueada, fabricada, disfrazada, mitificada para las necesidades del discurso psiquiátrico, se vio obligada entonces a sobrevivir y volver a encontrar una identidad. El regreso a la vida normal fue tanto más extraño cuando el azar la puso entonces de nuevo en presencia del que tanto detestaba: Jacques Lacan.

Nacida en 1950, Christine Anzieu tuvo con su abuela una relación intensa y calurosa. Como sus padres, conocía el pasado y, lejos de negar la existencia de la locura de Marguerite, la percibía en numerosas actitudes. No obstante, no tuvo en ningún momento la impresión de verse enfrentada a una paranoia tan organizada como la había descrito Lacan. Sintió la persecución, la pasión, la mística, el deseo de elevarse, la violencia, pero le impresionó sobre todo la extraordinaria capacidad de amor. Marguerite se interesaba en todas las formas del saber, de la física a la religión hindú pasando por la lengua bretona. Quería aprenderlo todo, conocerlo todo, leerlo todo. Con el cura de su parroquia participaba en numerosas obras de caridad. Tenía una mirada lúcida sobre los juegos de poderes y de rivalidades propios de las familias burguesas

que había frecuentado. Juzgaba por ello con mucha severidad las relaciones de avaricia y de hipocresía de la familia Lacan.

Conservaba un recuerdo horrorizado de su internamiento y reprochaba a Lacan que no hubiera hecho nunca nada para sacarla del asilo, para escucharla verdaderamente, para ayudarla. A sus ojos, le había robado su historia para construir una tesis. Cuando él se hizo célebre, eso le produjo despecho y sintió resurgir en ella un fuerte sentimiento de persecución. Nunca le perdonó que no le hubiera restituido sus manuscritos.[31]

Después de la muerte de Lacan, pedí a Jacques-Alain Miller que buscara los textos de Marguerite Anzieu. Sabía cuánto anhelaba su hijo recuperarlos sin tener que reclamarlos. Nunca tuve respuesta.

IV

Encuentro fallido con Melanie Klein

EN OCTUBRE DE 1942 tuvo lugar la inauguración de las Grandes Controversias que iban a desgarrar durante cuatro años, en plena guerra, a la British Psychoanalytical Society. Glover puso en el orden del día la cuestión de la evaluación de las tesis kleinianas, mientras que Jones desaparecía en el campo durante el año 1943 para no tener que escoger entre los partidarios de Melanie Klein y los de Anna Freud. Por su lado, Michael Balint, instalado en Manchester, evitó también encontrarse bajo el fuego de las polémicas. Las principales discusiones opusieron en su mayor parte a mujeres: por un lado, porque cada campo tenía una mujer como jefe de escuela; por otro, porque la mayoría de los hombres de la BPS, habiendo sido movilizados para organizar la famosa psiquiatría de guerra tan admirada por Lacan, estuvieron ausentes en las querellas.

Las Grandes Controversias crearon una situación inédita en la historia del movimiento psicoanalítico internacional. Por primera vez desde la muerte de Freud se produjo una brecha que no llevó ni a una escisión ni a una disidencia, sino a un compromiso fundado en la necesidad de una coexistencia pacífica. Los dos campos reivindicaban justificadamente la etiqueta freudiana y ninguno de ellos impugnaba, en cuanto tal, la doctrina del maestro fundador. Por el contrario, rivalizaban para presentarse cada uno como más freudiano que su vecino. Melanie Klein quería ser innovadora y juzgaba rutinarias las posiciones de su rival. Por su lado, Anna Freud miraba el kleinismo como una desviación que había que eliminar por los mismos motivos que el jungismo y el adlerismo. La querella de legitimidad era además tanto más vivaz cuanto que Freud, en vida suya, no había condenado oficialmente las tesis

kleinianas. Se había atenido a una neutralidad aparente, a la vez que en privado daba su apoyo a su hija.

Se estaba pues, en 1942, en una situación bien extraña: Anna Freud, heredera legítima del padre fundador, era impugnada por su apego a tesis académicas. Frente a ella, Melanie Klein, que no reivindicaba ninguna legitimidad de filiación, representaba *de hecho* un freudismo más innovador que el de su rival. Era pues "más freudiana" que Anna Freud, en el sentido de que aportaba un soplo teórico nuevo al conjunto de una doctrina que, sin ella, corría el riesgo de convertirse en objeto de una sacralización mortífera.

En la BPS hacía mucho tiempo que los kleinianos se habían convertido en los verdaderos representantes de una "escuela inglesa" de psicoanálisis. Sabían muy bien, sin embargo, que no podían en ningún caso expulsar de su sociedad a la hija de Freud y a sus partidarios. Freud había escogido a Inglaterra como última tierra de asilo, y Anna y los vieneses habían sido acogidos en la BPS como refugiados políticos víctimas del nazismo. En estas condiciones, toda escisión se volvía imposible y los dos clanes estaban condenados, a largo plazo, a firmar un pacto de no agresión. Tendencialmente, los kleinianos se reclutaban más bien entre los emigrados de la primera generación, húngaros o berlineses, mientras que los annafreudianos eran ante todo vieneses en exilio forzado. Los primeros se habían integrado especialmente bien a la sociedad inglesa por haber salido voluntariamente de sus países de origen, mientras que a los segundos les costaba más trabajo adaptarse. Durante muchos años, y a pesar de la adquisición de la nacionalidad inglesa, conservaron una inmensa nostalgia por su ciudad natal, que les parecía adornada todavía con todos los encantos de aquel freudismo original tan marcado por la gran crisis estética de fines del siglo XIX.

Pero, entre los dos campos, se formó durante las controversias un grupo independiente donde se reunieron más bien ingleses "de vieja cepa". Consideraban que las querellas oponían a personas y no a ideas, y que tomaban un giro religioso alejado de todo debate científico, por consiguiente nefasto para el conjunto

de la BPS. Ya desde 1940, James Strachey, uno de los pioneros de la escuela inglesa, denunció el riesgo de una bipartición de la sociedad: "Mi punto de vista personal es que debemos a la señora Klein algunas contribuciones de la más alta importancia al psicoanálisis, pero que es absurdo sostener: *a*) que agoten el tema, o *b*) que su validez sea axiomática. Por otra parte, pienso que no es menos ridículo, de parte de la señorita Freud, pretender que el psicoanálisis es un terreno vedado que pertenece a la familia de Freud y que las ideas de la señora Klein son fatalmente subversivas. Estas actitudes de un lado y otro son, por supuesto, puramente religiosas y representan la antítesis misma de la ciencia."[1] En la misma perspectiva, Winnicott acabará por denunciar con una violencia inaudita lo mismo la tiranía de Melanie Klein que el despotismo de Anna Freud: "Considero", dirá en 1954, "que es de una importancia vital absoluta para la sociedad que, una y otra, destruyan ustedes sus grupos en lo que tienen de oficial. Nadie más que ustedes puede destruirlos, y sólo pueden hacerlo mientras estén vivas. Si sucediera que murieran, entonces esas formaciones, con su reconocimiento oficial estatutario, se harían absolutamente intocables y se necesitaría una generación o más antes de que la sociedad se repusiera del desastre de haberse convertido en una estructura rígida, asentada no en la ciencia, sino en personalidades."[2]

En cuanto a Edward Glover y Melitta Schmideberg, que habían desempeñado antes de la guerra un papel tan importante en el desencadenamiento de las hostilidades, abandonaron uno y otra la BPS para interesarse en otra cosa. Melitta emigró a Estados Unidos donde se ocupó de delincuentes y toxicómanos, y Glover se orientó a una práctica idéntica antes de convertirse en 1963 en presidente del comité científico del Instituto de Criminología de Londres.

Las controversias se relacionaron primero con la evaluación de las tesis kleinianas, pero muy pronto, como subraya Winnicott, la cuestión de la formación de los analistas estuvo en el centro de todos los debates. Para los annafreudianos, la cura tenía como

objetivo deshacer la represión y reducir los mecanismos de defensa a fin de aumentar el dominio del yo sobre el id. La transferencia no debía analizarse sino una vez que las defensas habían sido reducidas. Esa técnica de formación didáctica casaba así con una lectura de la segunda tópica que era la de la *Ego Psychology*, cuyos principales artesanos estaban ligados a Anna Freud. Ésta compartía en efecto con Kris, Hartmann, Loewenstein y el conjunto de los vieneses esa visión adaptativa del psicoanálisis que no era sin embargo la del maestro fundador. Como la mayoría de ellos habían emigrado a los Estados Unidos, el annafreudismo fue, en el continente americano, una corriente dominante en el interior de la IPA.

Para los kleinianos, por el contrario, la cura empezaba con el reconocimiento de una primacía del nexo transferencial y la necesidad de analizarlo de entrada, sin preocuparse de un dominio cualquiera del id sobre el yo. Esas tesis descansaban en una lectura de la segunda tópica inversa a la de los annafreudianos, y cercana a las posiciones que desarrollará Lacan. En consecuencia, el kleinismo no era portador de ninguna teoría de la adaptación, lo cual explica que no pudiera implantarse nunca en el continente americano. En esta perspectiva, la cura se comparaba con una puesta en escena donde el analista, lejos de ser un personaje real, hacía el papel de un representante de los objetos introyectados que habían asegurado la construcción del superyó. Se consideraba que la situación de angustia del sujeto quedaba reavivada por el desarrollo del análisis y que debía reducirse al percatarse inmediatamente del fenómeno transferencial.

La incompatibilidad entre esas dos lecturas de la doctrina freudiana era tan total que no hubo más remedio que implantar, en la BPS, dos sistemas separados de formación didáctica. Pero como había que preservar también la unidad de la sociedad, se crearon lazos internos entre los dos modos de formación antagonistas. En junio de 1946, las Grandes Controversias llegaron a su término con la instauración de una división oficial de la BPS en tres grupos: en el grupo A se difundía la enseñanza kleiniana y en el grupo B la

de Anna Freud; a lo cual se añadía un grupo de los independientes. Los principales comités de la sociedad, y en particular el comité de formación, estaban compuestos obligatoriamente por representantes de los tres grupos. Semejante compromiso evitó la escisión, pero tuvo la consecuencia de esterilizar el funcionamiento general de la BPS. De donde la denuncia de esta situación que hizo Winnicott en 1954.

En su texto sobre la familia, Lacan había percibido ya el paralelismo que existía entre su propia postura y las tesis kleinianas. Pero fue después de la guerra cuando se presentó para él la oportunidad de encontrarse con Melanie Klein.

En 1947, Henri Ey decidió crear una asociación internacional encargada de organizar congresos mundiales de psiquiatría. Una primera reunión tuvo lugar bajo la presidencia de Jean Lhermitte, Laignel-Lavastine, Jean Delay y Pierre Janet. Veinticinco sociedades aceptaron el proyecto.[3] Para el primer congreso, que debía celebrarse en París en el otoño de 1950, Henri Ey había logrado reunir a los representantes de una decena de países y de unas cuarenta sociedades: más de quinientos participantes, entre ellos los grandes nombres del movimiento psicoanalítico francés, de la primera a la tercera generaciones. Para representar el neofreudismo a la americana había pedido a Franz Alexander, presidente de la American Psychiatric Association, que abriera los debates. Éste había aconsejado entonces que se invitara a Anna Freud. Ella aceptó. Pero como Ey tenía también interés en la presencia de Melanie Klein, rogó a Juliette Favez-Boutonier que le escribiera. A vuelta de correo, aquélla se negó, descontenta de la presencia de Anna. Fue entonces cuando Lacan intervino para ayudar a su viejo camarada. Tomó contacto con Melanie Klein y le pidió que utilizara su influencia para conseguir el voto de los londinenses en favor de un tema sobre los "progresos del psicoanálisis". Explicó que él mismo luchaba con todas sus fuerzas para hacer aceptar ese tema, pero que se topaba con una viva oposición de parte de los "reaccionarios" de la SPP. Se presentaba ante ella co-

mo el miembro más progresista de su sociedad y lanzaba un ataque bien pergeñado contra Anna Freud, a la que juzgaba demasiado conservadora para representar en el congreso el terreno del psicoanálisis de niños.[4] Logró la victoria y envió a Ey una carta prometedora: "Te mandaré a Melanie Klein dentro de diez días a Bonneval", escribía.[5]

En mayo de 1948, en un informe dedicado a la agresividad y presentado en el XI Congreso de los psicoanalistas de lengua francesa reunido en Bruselas, había vuelto sobre los temas enunciados en sus textos precedentes integrando en ellos cierto número de tesis kleinianas. Había propuesto una lectura de la segunda tópica que consistía en establecer una distinción entre el yo terminal [*moi*], lugar imaginario de todas las resistencias, y el yo sujeto [*je*], indicación de una posición de realidad del sujeto. Tomando de Melanie Klein la idea de *posición paranoide*, hacía del yo terminal [*moi*] una instancia de desconocimiento organizado en una estructura paranoica. Si existe tal estructura, debe tomarse en cuenta por la experiencia de la cura. De donde la idea de que la técnica analítica sirve para poner en juego la transferencia negativa induciendo, contra el desconocimiento del yo terminal [*moi*], una *paranoia dirigida*. Así Lacan coincidía con Melanie Klein sobre la necesidad, en la formación analítica, de conceder un lugar primordial a la transferencia y de no hacer del yo terminal [*moi*] el lugar de una apropiación del id. Pero conservaba una orientación que le era propia sobre la cuestión de la separación del yo sujeto [*je*] y del yo terminal [*moi*], y sobre la de la paranoia dirigida.[6]

En el congreso de la IPA que se celebró en Zurich en el verano de 1949, Lacan volvió sobre la misma temática en una exposición titulada "El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*]". Había escogido ese tema para tomar su desquite del congreso de Marienbad donde no había podido expresarse a su guisa. Sin embargo, las tesis anunciadas en 1949 no eran ya las de 1936, y Lacan colocaba ahora al psicoanálisis bajo el signo de una filosofía no freudiana del sujeto —el yo sujeto [*je*] diferenciado del yo

terminal [*moi*]— que debía oponerse *radicalmente* a toda filosofía nacida del *cogito*.[7] A través de esa profesión de fe, no se trataba de criticar a Descartes, sino de atacar a la *Ego Psychology* y a los annafreudianos, es decir, a la afirmación de la primacía del yo terminal [*moi*] sobre el id. Pero eso no impedía a Lacan rendir homenaje a Anna Freud por su descripción de los mecanismos de defensa. A sus ojos, ésta seguía siendo rigurosa a condición de hacer del yo terminal [*moi*] el lugar del sistema de defensa.

Aquel XVI Congreso de la IPA fue un verdadero acontecimiento. Por primera vez, los americanos dominaban esa asamblea donde los europeos avanzaban en orden disperso. La nación más "vergonzosa" y más humillada era Alemania, representada por aquellos que habían colaborado con el régimen nazi. Frente a ella, Francia aparecía como un país vencedor pero incomprendido: los angloamericanos no la conocían verdaderamente sino a través de Marie Bonaparte, única encarnación de una auténtica legitimidad freudiana. En cuanto a Suiza, potencia invitante, estaba brillantemente representada por Oskar Pfister, Henri Flournoy y Philippe Sarasin. Los norteamericanos, adeptos de un neofreudismo adaptativo, eran casi todos de origen europeo, lo cual no les impedía aparecer a los ojos de los europeos no emigrados como los vencedores de un desplazamiento masivo de la historia del freudismo hacia el oeste. Su triunfo fue total y el psiquiatra Leo Bartemeier fue elegido para la presidencia de la IPA, donde sucedió a Jones, que ocupaba esa función desde 1932. Para Melanie Klein, cuyas tesis eran mayoritarias en el seno de la BPS, ese dominio norteamericano tenía el aspecto de una victoria del annafreudismo. Lo resintió como un verdadero desastre. Los kleinianos podían contar, sin embargo, con nuevas fuerzas, presentes en el congreso: las de los latinoamericanos que habían ido a formarse en Londres.

En Zurich, los franceses estaban representados por los legitimistas de la primera generación —Bonaparte y Leuba— y por la segunda generación de la que formaban parte Lagache, Nacht y Lacan. Ninguno de ellos pertenecía a ninguna corriente presente en la IPA, pero cada uno era, para Francia, representativo de una

tendencia precisa. Nacht encarnaba el ideal médico y autoritario de los conservadores de la SPP, Lagache el liberalismo universitario fundado en la fusión de la psicología y el psicoanálisis, y Lacan un movimiento de relevo comparable con el de Melanie Klein, aunque no percibido como tal. Aquel año empezaba a reunir a su alrededor los elementos más brillantes de la tercera generación psicoanalítica francesa, y entre ellos los mosqueteros de la futura troika: Serge Leclaire, Wladimir Granoff, François Perrier.[8]

A Anna Freud no le gustaba Lacan, y su amistad con Marie Bonaparte no podía sino alentarla a rechazar el conjunto de una doctrina que juzgaba ya "paranoica" y demasiado oscura para integrarse al corpus del freudismo legitimista. Por su lado, Melanie Klein no se interesaba en absoluto en los enunciados lacanianos, demasiado difíciles de descifrar, intraducibles y poco útiles para ella. En cambio, estaba muy atenta al apoyo político que Lacan podía aportarle en Francia, y sabía toda la estima en que lo tenía la joven generación. Así que estuvo encantada de verlo en Zurich. Por su parte, Lacan seguía decidido a conseguir el apoyo de Melanie para hacer avanzar la idea de los "progresos del psicoanálisis". Le propuso pues traducir él mismo del alemán su ensayo sobre *El psicoanálisis del niño*, que se había publicado simultáneamente en Viena y en Londres en 1932.

Pero, de regreso en París, confió a René Diatkine, en cura con él, la tarea de traducir el texto. Algún tiempo más tarde, este último terminó su traducción de la primera mitad de la obra y se la dio a Lacan omitiendo conservar una copia. Entre tanto, Françoise Girard, que seguía la enseñanza de Lacan, había ofrecido ella también a Melanie Klein traducir el mismo libro del inglés. Ésta no había aceptado, sin decir a su interlocutora que Lacan estaba ya en ello. A cambio, le propuso la traducción de los *Ensayos de psicoanálisis*, publicados en 1948. En marzo de 1951, Françoise Girard se casó con Jean-Baptiste Boulanger, un psiquiatra de Montreal llegado a Francia para su formación didáctica. Éste compartía el entusiasmo de ella por las tesis kleinianas. En agosto, en el congreso de Amsterdam, Melanie supo por boca de

Diatkine que la mitad de la traducción estaba terminada, pero que Lacan no era su autor. Durante el otoño, en un grupo de control, Lacan interpeló a Françoise Boulanger y le preguntó si su marido hablaba inglés. La respuesta fue afirmativa y les propuso a ambos que tradujeran del inglés la segunda mitad de *El psicoanálisis del niño*, no sin haberles dicho que él había redactado ya la primera...

Françoise y Jean-Baptiste Boulanger se pusieron a trabajar en seguida, y en diciembre pidieron a Lacan la otra mitad del texto para comparar las traducciones y unificar la conceptualidad kleiniana en lengua francesa. Éste se puso entonces a buscar en sus dos apartamentos de la calle de Lille, después en *La Prévôté*, sin encontrar nunca el manuscrito. Al final del mes, Françoise pidió una cita a Melanie Klein y el 27 de enero comió en su casa en Londres con su marido. Los dos le contaron aquella absurda historia, tan característica de las maneras de actuar de Lacan: "Nunca *reveló* ni admitió oficialmente", subraya Jean-Baptiste Boulanger, "que había perdido la traducción hecha a partir del alemán por Diatkine..."

Fue así como perdió toda credibilidad ante Melanie Klein y ante sus partidarios. Ésta se acercó entonces a Lagache, al que dio su apoyo en las negociaciones que se abrieron con la IPA a partir de 1953 para la reintegración de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP). Su obra apareció en las ediciones PUF en 1959, en la colección dirigida por Lagache. Encantada, le escribió numerosas cartas y dio las gracias a Jean-Baptiste Boulanger en estos términos: "¡Si hubiera podido tan sólo confiarle esa obra hace años, cuando la señora Boulanger me propuso traducirla, después del congreso de Zurich! Para usted habría sido un arreglo mucho mejor y, por mi parte, ¡cuántas preocupaciones y engorros me habría ahorrado! Pero, como usted sabe, no podía quitársela de las manos a Lacan."[9]

Sexta parte

Elementos de un sistema de pensamiento

I

Teoría de la cura, estructuras del parentesco

EL 16 DE JUNIO DE 1953, Daniel Lagache, Juliette Favez-Boutonier, Françoise Dolto y Blanche Reverchon-Jouve presentaban su dimisión a la SPP después de un conflicto de un año.[1] En una primera etapa, los maestros de la sociedad se habían enfrentado a propósito de la creación de un nuevo instituto de psicoanálisis destinado a asentar los principios de una reglamentación de la formación didáctica adaptados a las normas de la IPA. En una segunda etapa, los alumnos habían entrado en la batalla a raíz de una carta enviada por Jenny Roudinesco a Sacha Nacht, su analista, y a Jacques Lacan, su controlador.[2] Sucediendo a la discordia de los maestros, esa rebelión había desencadenado, a partir de marzo de 1953, un proceso de ruptura que iba a desembocar en una escisión. Así, la Francia freudiana se veía atravesada a su vez por una tempestad idéntica a la que habían conocido los ingleses durante las Grandes Controversias.

Sin embargo, la situación de la SPP no se parecía a la de la BPS. En Gran Bretaña, el combate oponía claramente dos doctrinas, y la intervención de una tercera tendencia había tenido el efecto de obligar a los adversarios a firmar un pacto de coexistencia pacífica. No hubo nada de eso en Francia. Las corrientes en presencia, la de Nacht por un lado, la de Lagache por el otro, no eran representativas, en el mismo sentido que el kleinismo y el annafreudismo, de dos lecturas contradictorias de la doctrina freudiana. El conflicto se refería a la cuestión de la formación de los analistas y ponía en escena un autoritarismo médico y un liberalismo universitario. Sólo Lacan era portador de una refundición comparable al

kleinismo, pero, entre 1949 y 1953 no ocupaba todavía en la SPP una posición análoga a la de Melanie Klein en el momento de las Grandes Controversias. No siendo favorable a la escisión, hizo todo lo que estaba en su mano para evitarla. Juzgaba catastrófico el rechazo por los liberales del modelo médico en provecho de la psicología, y desastrosa la adhesión de los conservadores a una enseñanza médica coagulada.

Muy anglófilo y más bien hostil a las revoluciones, tuvo siempre la tendencia a preferir una buena reforma a una insurrección. Pero si el hombre Lacan era más bien de temperamento tocquevilliano, se encontraba constantemente contradicho por su personaje y por el contenido de su enseñanza. Por más que quisiera ser el aval de las instituciones de larga duración, suscitaba por su palabra, por su imagen y por su actitud un entusiasmo de tipo jacobino. Era así, para la juventud psicoanalítica francesa de los años cincuenta, el portavoz de una sólida aspiración revolucionaria. Por lo demás, fue acusado por los conservadores, con Nacht y Marie Bonaparte a la cabeza, de utilizar su influencia para sembrar la rebelión en las filas de los alumnos. El 16 de junio de 1953 no le quedaba más alternativa que presentar su dimisión a la SPP y unirse con Lagache y sus amigos que acababan de fundar la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP). Como ellos, no se dio cuenta de que al abandonar al antiguo grupo perdía su calidad de miembro de la IPA.

Durante toda la duración del conflicto, él mismo fue impugnado por sus pares, no por su enseñanza, sino por su práctica de la cura.

Desde hacía algún tiempo, en efecto, se hacía evidente que Lacan no se plegaba a las reglas técnicas en vigor en la IPA desde los años veinte-treinta. Según esas reglas, las curas debían durar por lo menos cuatro años, a razón de cuatro o cinco sesiones por semana de al menos cincuenta minutos. Se aplicaban en principio lo mismo al análisis de formación que a la cura, pero la exigencia de sumisión se exigía únicamente para los didácticos. Se consideraba que, para el análisis llamado terapéutico, el clínico era libre de fijar por contrato con su paciente el número de sesiones a las que

este último estaba dispuesto a dedicar su tiempo y su dinero. La regla de la duración obligatoria tenía como meta limitar la omnipotencia imaginaria del didáctico. No debía manipular el tiempo impartido a su cliente con cambios intempestivos, y este último tenía derecho a reclamar un tiempo de palabra cuya duración estaba fijada de antemano, incluso si, durante ese tiempo que le pertenecía, prefería quedar en silencio. Las normas eran admitidas por todos los miembros de todas las sociedades afiliadas a la IPA, hasta tal punto incluso que el imperio fundado por Freud sólo debió su unidad en los años cuarenta a la existencia de esa codificación que funcionaba como ley común. Así como se toleraban las divergencias doctrinales sobre la manera de llevar a cabo las curas, así las transgresiones a las reglas de la duración conllevaban siempre el riesgo de ser sancionadas mediante la exclusión.

Ahora bien: Lacan no se sometía a la regla de la duración fija del tiempo de las sesiones. Sin practicar todavía lo que se llamará más tarde la *sesión corta*, ponía en obra una técnica de la sesión de duración variable que consistía en suspender ésta arbitrariamente. Invertía la significación de las reglas estándares al tomarse la libertad de llevar a cabo la cura no en el respeto de un derecho del paciente a gozar libremente de su tiempo de palabra, sino en la omnipotencia del analista, situado en posición de intérprete en la relación transferencial.

Esa negativa a obedecer a la regla común se juzgaba nefasta en el conjunto de los titulares de la SPP. La instauración *de facto* de la sesión de duración variable permitía a Lacan aceptar *todas* las peticiones de análisis, mientras que sus colegas, al respetar las reglas, se condenaban a tener en el diván dos o tres veces menos alumnos que él, lo cual reducía considerablemente su influencia en el seno de la sociedad. Como Lacan era superior a todos los hombres de su generación, tanto por su genio teórico y clínico como por el efecto de seducción que emanaba de su persona, atraía a sí a los futuros didácticos más brillantes de la joven generación (la tercera);[3] todos seguían su enseñanza y la mayoría de ellos escogían su diván.

Por temperamento, era incapaz de limitar sus deseos, y su análisis con Lcewenstein no había hecho nada para arreglar las cosas. Había vivido la interminable duración de esa cura como una traba a sus ambiciones y se había aburrido mortalmente a lo largo de las sesiones de duración fija, consciente de la aplastante superioridad de su inteligencia sobre la de aquel funcionario del análisis didáctico, incapaz de comprender que su paciente no era analizable según los criterios normales. Lacan se sabía prometido a un destino superior y había sido desconocido y rechazado demasiado tiempo. ¡Y he aquí que en el momento en que se acercaba a la gloria, en que llegaba por fin el reconocimiento tan esperado, unos notables querían imponerle una regla de notables invocando un funcionamiento burocrático muy alejado de aquella gloriosa epopeya vienesa de la que quería ahora ser el gran renovador!

En tres oportunidades se expresó sobre la duración variable ante los titulares de la SPP: una primera vez en diciembre de 1951, una segunda en junio de 1952 y una tercera en febrero de 1953.[4] Nunca publicó esas tres conferencias que siguen aún hoy inéditas. Pero, según los testimonios, motivaba las libertades que se permitía con las reglas sosteniendo que la reducción de la duración de las sesiones así como su ritmo menos frecuente tenían un efecto de frustración y de ruptura cuya acción era benéfica para el paciente. Se trataba de dialectizar la relación transferencial interrumpiendo la sesión sobre ciertas palabras significativas a fin de volver a lanzar la eclosión del deseo inconsciente.

Después de haber intentado teorizar esa técnica de la movilidad y haber puesto en tela de juicio el ritual coagulado de las sesiones cronometradas, Lacan se vio obligado a cambiar de estrategia y a disimular la realidad de su práctica. Desde su creación, en efecto, la SFP se encontró en una situación difícil por el hecho de haber dejado de pertenecer a la IPA. Como sus miembros no se proponían ni un instante romper con la legitimidad freudiana, iniciaron inmediatamente negociaciones con vistas a una rápida reintegración. Pero para conseguirla faltaba dar pruebas de que todos los didácticos de la SFP obedecían a las reglas estándares de la dura-

ción de las sesiones. Sólo que todos sabían que Lacan no se sometía a ellas. Estorbaba pues con su práctica el procedimiento de reintegración, puesto que ésta implicaba la evaluación por una comisión de investigación de la normalidad del funcionamiento de la formación.

En julio de 1953, Lacan tenía ya en su diván a un tercio de los alumnos de la SFP, o sea alrededor de unas quince personas. A razón de cuatro sesiones semanales de una duración de cincuenta minutos, esos quince análisis didácticos hubieran debido representar, en tiempo real, el equivalente a cincuenta horas de trabajo por semana. A lo cual se añadían los controles y la clientela privada, o sea, por lo menos, veinte horas de trabajo suplementarias. Esa cifra exorbitante —setenta horas de trabajo semanal— no correspondía por definición a ninguna realidad: era pues evidente que Lacan ganaba tiempo disminuyendo la duración de las sesiones. Ésta no pasaba de veinte minutos en promedio, lo cual quiere decir que las sesiones duraban entre diez y cuarenta minutos. En semejantes condiciones, la práctica de Lacan constituía un obstáculo por adelantado a toda posibilidad de afiliación de la SFP a la IPA.[5] Y como Lacan era el primero que deseaba la reintegración en el legitimismo freudiano, no podía ya, a partir de julio de 1953, sostener que la sesión de duración variable estuviera fundada. Por eso no publicó nunca las famosas conferencias pronunciadas en la SPP sobre ese tema que se había vuelto tabú. En el seno de la SFP, siguió practicando las sesiones de duración variable a la vez que afirmaba públicamente que había "normalizado" su práctica.

Ya el 6 de agosto de 1953, en una larga carta a Michael Balint, explicó que después de haber hecho la experiencia de la duración variable, había abandonado esa técnica para someterse a las reglas. Decía hasta qué punto sus "adversarios" trataban de hacerle daño dando a entender que hacía "sesiones cortas" y "análisis abreviados". Contra esas pretendidas acusaciones afirmaba que sus curas duraban entre tres y cuatro años y que la frecuencia de las sesiones era la que estaba en uso en todas partes, en todo caso en la SFP. Recordaba que había pronunciado en la SFP conferencias

sobre la duración variable, pero que desde enero de 1953 había abandonado esa práctica. Después decía la importancia que otorgaba a su comunicación sobre la palabra y el lenguaje, prevista para el 26 de septiembre, e invitaba a Balint a ir a Roma para escucharla. Finalmente, pedía a éste que efectuara para él algunas búsquedas: quería conseguir una edición inglesa de los *Estudios sobre la histeria*, "con el caso Anna O. por Breuer solo", así como *Inhibiciones, síntomas, angustia*. Para eso, adjuntaba a su carta un cheque que le había remitido un amigo inglés y para cuya suscripción había inscrito el nombre de Balint. Este detalle es interesante, pues revela un rasgo fundamental del comportamiento de Lacan respecto del dinero: la costumbre de pagar lo que debe con cheques, remitidos en general por pacientes, pero sin inscripción de ningún nombre a fin de que puedan ser cobrados por otras personas.[6]

Fue en casa de los Masson, en el Tholonet, justo después de su boda con Sylvia, donde Lacan empezó a redactar las ciento cincuenta páginas de su "Discurso de Roma".[7] Terminó ese trabajo "aprisa y corriendo" a fines del mes de agosto. Consciente de la importancia de su enseñanza y deseoso de ocupar el primer lugar en la nueva sociedad fundada por Lagache, se puso a buscar apoyos allí donde pensaba poder encontrarlos: del lado de la institución psiquiátrica, del partido comunista y de la Iglesia católica. A principios del mes de septiembre transmitió a Lucien Bonafé una copia de su exposición sin pedirle el menor comentario. Éste no se engañó y comprendió el mensaje: "Con ese gesto, Lacan quería llamar la atención de la dirección del Partido sobre su doctrina."[8] En relación con la Iglesia, su actitud fue mucho más clara. En la Pascua de 1953, en pleno conflicto interno en la SPP, envió a su hermano una carta en la que reivindicaba entre líneas, y no sin equívoco, la pertenencia de su doctrina a la tradición cristiana. Subrayaba que en aquella mitad del siglo todo dependía de la manera en que los hombres se trataran a sí mismos durante cierto tiempo, en el terreno laico y tal vez más allá. Añadía también que la psicología ocupaba una posición "supereminente" desde la que

cada uno de sus partidarios sólo pensaba en precipitarse para concurrir a algún grande y general rebajamiento. Estaba casi solo, decía finalmente, en la enseñanza de una doctrina que permitía por lo menos al conjunto del movimiento conservar su arraigo en la gran tradición gracias a la cual el hombre no podría ser reducido a un objeto.[9]

En realidad, Lacan no renunciaba a su ateísmo. Pero sabía que su manera de leer a Freud a la luz de la filosofía, y en una óptica no biológica, podía seducir a un buen número de católicos que no aceptaban el "materialismo" freudiano. Leyendo a Lacan, tenían la impresión de encontrarse en un terreno conocido: el de la valoración cristiana de la persona humana.[10] Además, la SFP era más acogedora que la SPP para las aspiraciones de los sacerdotes y de los cristianos deseosos de hacerse analistas. Muy a menudo, éstos no habían hecho estudios médicos y se sentían pues más a sus anchas en la nueva sociedad de Lagache, dominada por un espíritu universitario, que en la de Nacht. Lacan lo sabía y por eso quería participar a su hermano las buenas intenciones cristianas de su enseñanza. Pero hizo todavía más. En septiembre, justo antes de irse a Roma, le escribió de nuevo. Le anunció su matrimonio con Sylvia y volvió a decirle la importancia que concedía a la religión. Después entró en el meollo de la cuestión: quería absolutamente conseguir una audiencia del Santo Padre para hablar con él del porvenir del psicoanálisis en la Iglesia. Pedía pues a Marc-François que interviniera ante las autoridades competentes. La carta estaba redactada con todo el énfasis necesario. Lacan subrayaba que el núcleo de su enseñanza se encontraba en Roma, donde se mostraría la importancia para el sujeto de la palabra y del lenguaje. Era en esa ciudad sagrada donde se proponía "llevar su homenaje al *padre común*".[11]

Marc-François fue muy sensible a esa declaración, y aunque no conocía a nadie a quien transmitir la petición en el círculo de Pío XII, pensó sinceramente que su hermano se había convertido a una enseñanza cristiana. A sus ojos, Jacques seguía en el pecado por la vida que llevaba, pero ahora estaba salvado por su doctri-

na, donde se afirmaba finalmente un gran retorno a los valores de la espiritualidad católica. El encuentro en la cumbre no tuvo lugar. Por más que Lacan pasara por la embajada de Francia, se vio obligado a renunciar a su proyecto. Pío XII no le concedió la entrevista solicitada. A pesar de ello, fue a Castelgandolfo para asistir a una audiencia pública en compañía de Serge Leclaire y de Maryse Choisy.[12]

En el otoño de 1953 se encontraba en una situación bien extraña. En su vida profesional, disimulaba su práctica de las sesiones de duración variable haciendo como que estaba en la norma; en su vida privada, disimulaba a sus hijos del primer matrimonio la existencia de su segundo matrimonio y de su nueva familia; y en sus orientaciones ideológicas, hacía creer a su hermano que había vuelto a ser cristiano en el momento mismo en que intentaba establecer un lazo con la dirección del partido comunista. Y fue en el corazón de ese embrollo donde empezó a elaborar un sistema de pensamiento que estaba en contradicción radical con sus maneras de vivir. En ese sistema, en efecto, Lacan concedía un privilegio absoluto a la elucidación de la relación del sujeto con la verdad.

Sabemos ya que Lacan había tenido oportunidad, a través de su lectura de las obras de Delacroix, de descubrir la importancia del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure. Más tarde, por el contacto con Pichon, siguió iniciándose en los descubrimientos ginebrinos. Pero su verdadero percatarse del sistema saussureano, es decir, de los principios de la lingüística estructural, data del encuentro con la obra de Claude Lévi-Strauss. Para Lacan, y para toda una generación filosófica que iba a tener su auge alrededor de los años cincuenta, la aparición en 1949 de *Las estructuras elementales del parentesco*[13] fue un acontecimiento central.

Freud consideraba que el complejo de Edipo estaba inscrito en el corazón de la personalidad humana y que su estructura triangular se encontraba en las culturas más diversas. Bajo su forma positiva, remitía al deseo de muerte respecto del rival del mismo sexo y al deseo sexual por la persona del sexo opuesto; bajo su forma

negativa, al amor del progenitor del mismo sexo y a los celos respecto del progenitor de sexo opuesto. En esta perspectiva, la estructura triangular del complejo sacaba su eficacia de la prohibición del incesto. Dicho de otra manera, a los ojos de Freud esa prohibición era la condición de toda cultura: el incesto era un hecho antisocial al que la humanidad había tenido que renunciar para poder existir.

Queriendo dar a esa tesis una mejor consistencia, Freud se apoyó en *Tótem y tabú*, publicado en 1912, en la fábula darwiniana de la horda primitiva y en los trabajos de James G. Frazer y de Robertson Smith referentes al totemismo. Mostró que el origen de la cultura se fundaba en un acto de parricidio: en la tribu mítica, el padre celoso y violento era muerto y comido por sus hijos durante una comida totémica. Presas de los remordimientos, éstos se habían negado entonces a tener relaciones sexuales con las mujeres liberadas y se habían apresurado a dictar leyes que prohibían el incesto. Así nació el primer principio de una organización social transmitida después de generación en generación.

Como esa historia de banquete totémico tenía el aire de una extrapolación fantasmática, fue impugnada, a principios de los años veinte, por los antropólogos anglosajones que, sin embargo, se habían mostrado favorables a la mayoría de las tesis freudianas sobre el sueño y el simbolismo. Decepcionados por la debilidad de una argumentación que descansaba en la idea de un origen único de toda cultura e implicaba que éste fuese idéntico para todas las sociedades, reprocharon a Freud que siguiera siendo tributario de un evolucionismo ya rebasado por la antropología.

Y, en efecto, apoyándose en Frazer, que había construido sus hipótesis a partir de un método deductivo con exclusión de todo contacto con el terreno, Freud cometía sin duda una doble falta. No sólo contradecía su propia postura que, por su lado, se fundaba en la observación directa, sino que se entregaba a puras especulaciones, puesto que, como Frazer, no había ido nunca al terreno de las sociedades llamadas "primitivas" cuyo funcionamiento pretendía explicar a partir de los datos del psicoanálisis.[14]

Bronislaw Malinowski fue el primero que entró en una polémica que llevó a la elaboración, en antropología, de una doctrina funcionalista, y después culturalista. Nacido en Cracovia en 1884, marcado por la enseñanza de Ernst Mach, de Wilhelm Wundt y de Émile Durkheim, llegó a la teoría freudiana gracias a Seligman y a Rivers que habían aceptado ambos las nuevas hipótesis nacidas del descubrimiento del inconsciente. Anteriormente, en el otoño de 1917, había ido al terreno para compartir la vida de los habitantes de las islas Tobriand, en el Pacífico Sur: verdadero itinerario conradiano. Solo "en el corazón de las tinieblas", se observó a sí mismo, tanto en los deseos eróticos que experimentaba por las mujeres indígenas como en la sensación de tener que enfrentarse con fuerzas instintuales comunes a todos los hombres.[15] En ese contexto se persuadió de la futilidad de las hipótesis de Lucien Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva y renunció al postulado de una conciencia colectiva en provecho de un nuevo humanismo fundado en el análisis del hombre vivo.

Cuatro años después de haber dejado su terreno, Malinowski se puso a revisar la doctrina freudiana. Había observado que, entre los tobriandeses, la existencia de una estructura social de tipo matrilineal conducía al no reconocimiento del papel del padre en la procreación: el hijo era concebido por la madre y por el espíritu del antepasado, mientras que el lugar ocupado por el padre permanecía vacío. En consecuencia, la figura de la ley estaba encarnada por el tío materno sobre el que se concentraba la rivalidad del niño. La prohibición del incesto se refería a la hermana y no a la madre. Malinowski no negaba la existencia de un "complejo nuclear", pero afirmaba la variabilidad de éste en función de la constitución familiar propia de las diferentes formas de sociedades.

Así hacía caducas las dos hipótesis freudianas del Edipo universal y del parricidio original. La primera no se aplicaba sino a sociedades de tipo patrilineal y la segunda no daba cuenta de la diversidad de las culturas. En efecto, ninguna transición original de la naturaleza a la cultura puede explicar semejante diversidad.

La reacción no se hizo esperar. Aunque Malinowski se había mostrado cuidadoso de conservar, revisándola, la conceptualidad vienesa, fue condenado sin apelación por el principal representante del legitimismo freudiano: Ernest Jones. En 1924, éste objetó que la ignorancia de la paternidad entre los tobriandeses no era sino una denegación tendenciosa de la procreación paterna. Por consiguiente, el Edipo era efectivamente universal, puesto que el sistema matrilineal, con su complejo avuncular, expresaba mediante la negatividad una tendencia edípica primordial reprimida.

Las afirmaciones de Jones no hacían más creíbles las posiciones de Freud. El discípulo del maestro no era antropólogo y no había pasado nunca ningún tiempo en el terreno. En cuanto a sus interpretaciones, eran poco convincentes, puesto que se limitaban a una inversión abstracta de las hipótesis de Malinowski.

La polémica resurgió en 1928 cuando Geza Roheim decidió poner a prueba las tesis de Malinowski. Durante una expedición, financiada en parte por Marie Bonaparte, se dirigió a Nueva Guinea, a la isla de Normanby cuyos habitantes presentaban, por su organización social, caracteres idénticos a los de los tobriandeses. Pasó allí unos diez meses y llegó a conclusiones radicalmente contrarias a las de Malinowski. No sólo descubrió la importancia de un erotismo anal que éste no había querido ver, sino que mostró que "un hombre que ama a su hermana y mantiene con su tío una relación de rivalidad" se parece mucho al hombre edípico de las sociedades patrilineales. Por consiguiente, la existencia del complejo y su universalidad no dejaban ya duda a sus ojos.[16]

El debate sobre la antropología desembocaba así en un callejón sin salida. Los freudianos legitimistas mantenían la idea de un Edipo universal dejando creer que la prohibición del incesto había nacido de un sentimiento de horror común a la humanidad entera, y los culturalistas afirmaban la diversidad sin ver que la prohibición del incesto dependía efectivamente de un principio universalmente reconocido, incluso bajo una forma denegativa.

Una vez más, las discusiones se habían desarrollado entre Viena y Londres para desplegarse después en el terreno de la antropolo-

gía norteamericana. En Francia no se produjo nada semejante. En el movimiento psicoanalítico parisino sólo Marie Bonaparte se apasionó, a título personal, por esos problemas. Por lo demás, aportó su apoyo a la vez a Malinowski y a Roheim. En cuanto a los etnólogos, no entraron en debate con el freudismo.

Antes de 1950, el terreno del estudio de las sociedades llamadas primitivas se repartía en tres tendencias. Una primera corriente se ligaba a la antigua antropología física, heredada de Broca; una segunda estaba representada por los trabajos de Marcel Mauss donde lo social se asimilaba a una simbólica; una tercera se definía como anticolonial y sensible al renacimiento de lo sagrado —en esa corriente se reunían Bataille, Leiris, Caillois y Rivet—. En ese contexto, Claude Lévi-Strauss iba a convertirse, en la Francia de la posguerra, en el verdadero fundador de la disciplina antropológica en el sentido moderno del término.[17]

Lévi-Strauss empezó en 1949 por dar a la cuestión de la prohibición del incesto una iluminación nueva. En lugar de buscar la génesis de la cultura en una hipotética renuncia de los hombres a la práctica del incesto, o de oponer por el contrario a esa génesis el florilegio de la diversidad de las culturas, evitó con un rodeo esa bipolarización para mostrar que la prohibición cumplía el paso de la naturaleza a la cultura: "No es puramente de origen cultural ni puramente de origen natural", escribía; "no es tampoco una dosificación de elementos compuestos tomados parcialmente de la naturaleza y parcialmente de la cultura. Constituye el gesto fundamental gracias al cual, por medio del cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el paso de la naturaleza a la cultura. En este sentido, pertenece a la naturaleza, pues es una condición general de la cultura, y por consiguiente no hay que asombrarse de verla recibir de la naturaleza su carácter formal, es decir, la universalidad. Pero también, en un sentido, es ya la cultura, actuando e imponiendo su regla en el seno de fenómenos que no dependen en primer lugar de ella."[18]

Esta nueva expresión de la dualidad naturaleza/cultura llevaba a una revalorización del estudio de las sociedades. Y por lo de-

más, para señalar claramente la novedad de su postura, Lévi-Strauss volvió a tomar por cuenta propia el viejo término *antropología*, que había caído en desuso en Francia, dotándolo de un contenido social y cultural, como habían hecho antes que él los investigadores anglosajones. Integró en ella la *etnografía*, definida como la primera etapa de un trabajo en el terreno, y la *etnología*, designada como la primera etapa de una reflexión sintética. En cuanto a la *antropología*, le asignó un papel centralizador: debía tomar como punto de partida los análisis producidos por los otros dos terrenos, a fin de sacar de ellos conclusiones teóricas válidas para el conjunto de las sociedades humanas. A la universalización de la prohibición del incesto correspondía un sistema de intercambios matrimoniales regulado por una organización estructural que escapa a la conciencia individual. En las estructuras elementales, hay prescripción estrecha con determinación obligatoria del cónyuge: sólo pueden repetirse alianzas análogas a aquellas formadas anteriormente por los ascendientes. En las estructuras complejas —las de las sociedades occidentales actuales—, la prescripción es más amplia: hay libre elección dentro del límite indicado por la prohibición.

Para pensar la universalización de la prohibición del incesto, era preciso a la vez adjuntarle un sistema de parentesco coherente y ensanchar la mirada dirigida a ella por la ciencia. De donde la reactualización por Lévi-Strauss del término *antropología* como modelo de una comprensión sintética de las instituciones humanas.[19]

Jacques Lacan conoció a Claude Lévi-Strauss hacia 1949 durante una cena organizada por Alexandre Koyré. Aquella noche permaneció silencioso mientras miraba a los que lo rodeaban con extrema intensidad.[20] Muy pronto, entre los dos hombres se anudaron lazos de amistad que tuvieron por prenda el gusto pronunciado que uno y otro tenían por las obras de arte. Cuando Lévi-Strauss se separó de su segunda mujer y necesitó dinero, vendió su colección de objetos indios. Lacan le compró la mitad: "Fuimos muy

amigos durante algunos años", subraya Lévi-Strauss. "Íbamos con los Merleau-Ponty a comer a Guitrancourt donde él tenía una casa. Cuando mi mujer y yo quisimos encontrar un retiro en el campo, Lacan acababa de comprar un coche DS que tenía ganas de correr. Salíamos los cuatro de expedición, era muy alegre. ¡Había que ver a Lacan desembarcando en un hotel lamentable de subprefectura y ordenando desde lo alto de su majestad imperial que le preparasen un baño! No hablábamos mucho de psicoanálisis o de filosofía; más bien de arte y de literatura. Tenía una cultura muy vasta, compraba cuadros y obras de arte; eso ocupaba un lugar en nuestras conversaciones."[21]

Claude Lévi-Strauss conocía a Merleau-Ponty desde 1930. Aquel año habían cumplido juntos, en el liceo Janson-de-Sailly, el cursillo previo a la "agregación". Cuando volvieron a verse, quince años más tarde, en el transcurso del invierno 1944-1945, intercambiaron sus impresiones sobre la vida intelectual parisina durante la Ocupación. El etnólogo, que había pasado varios años en Estados Unidos, se informó del porvenir del existencialismo, y el filósofo explicó su intención de restaurar la antigua metafísica.[22] Merleau-Ponty conocía ya a Lacan. Se había cruzado con él en varias ocasiones en casa de Louise y de Michel Leiris durante las famosas *fiestas* de la posguerra en las que se reunían Sartre, Beauvoir y Camus. En 1944, los lazos se hicieron todavía más estrechos cuando Suzanne, la mujer del filósofo, se ocupó de reintegrar a los deportados a una vida normal. Había hecho estudios médicos, después se había especializado en pediatría. Lacan le propuso ayudarla a pasar el examen para un Certificado de Estudios Superiores de psiquiatría y le sugirió que tomara por tema del trabajo de fin de estudios la cuestión de la neurosis concentracionaria. Para iniciarla en la nosología, le regaló un ejemplar dedicado de su tesis.[23] De esos encuentros nació una sólida amistad entre las dos parejas: Suzanne, Sylvia, Jacques y Maurice.

En esa época, Lacan seguía interesándose en la historia del nazismo. Por su amigo, Jean Delay, que había sido experto en el tribunal de Nuremberg, había tenido conocimiento de la historia de

Rudolf Hess. Hizo pues el proyecto de redactar un artículo para la revista *Critique* sobre el "caso". Finalmente renunció a él.[24]

En 1948, Lévi-Strauss volvió a encontrarse con Merleau-Ponty después de haber vuelto por tres años a Estados Unidos. Presentó su tesis sobre *Las estructuras elementales del parentesco*, después sufrió dos fracasos en la elección del Collège de France. Llamado por Rivet para ser subdirector del Museo del Hombre, conoció entonces a Michel Leiris y leyó su obra con deleite. En una cena en casa de Lacan, conoció a la que iba a convertirse en su tercera mujer: Monique Roman. Era amiga de Sylvia y frecuentaba a los Leiris. Durante algún tiempo, antes de casarse, Lévi-Strauss y ella vivieron en la calle Notre-Dame-de-Lorette. Una noche, cuando estaban acabando de cenar, vieron desembarcar a Lacan de improviso. A la vista de las sobras de hogaza abandonadas en los platos, éste no pudo retenerse: ¡las devoró sin ningún control bajo la mirada estupefacta de sus anfitriones!

Ese comportamiento extraño no impidió a Lacan integrarse en la *intelligentsia* parisina de la posguerra que lo respetaba por su talento, su originalidad y su erudición. No obstante, si era apreciado, seguía sin ser comprendido. Y sufría de comprobar que sus trabajos seguían siendo juzgados oscuros por aquellos de quienes tomaba tantos conceptos: esos trabajos, subraya Lévi-Strauss, "habría que comprenderlos. Y he tenido siempre la impresión que para sus fervientes oyentes, 'comprender' no quería decir lo mismo que para mí. Yo habría necesitado cinco o seis lecturas. Hablábamos de eso a veces, Merleau-Ponty y yo, concluyendo que nos faltaba tiempo."[25]

La lectura que hizo Lévi-Strauss de la obra freudiana no debía nada, por lo demás, a la que efectuaba Lacan. Había sido en el liceo, en la clase de filosofía, donde el futuro etnólogo se había iniciado por primera vez en el descubrimiento vienés. El padre de uno de sus camaradas, Marcel Nathan, había traducido ciertos textos de Freud en colaboración con Marie Bonaparte. Un día, dio a leer al joven amigo de su hijo la *Introducción al psicoanálisis*. Más tarde, durante su estancia en Estados Unidos, Lévi-Strauss

frecuentó el medio psicoanalítico neoyorquino. Después conoció a Raymond de Saussure cuando fue consejero cultural en Nueva York.

En los artículos que dedicó al descubrimiento freudiano a partir de 1949, comparaba la técnica de curación chamanista con la cura psicoanalítica. En la primera, decía en sustancia, el hechicero habla y provoca la abreacción, es decir, la liberación de los afectos del enfermo, mientras que en la segunda ese papel recae en el médico que escucha en el interior de una relación en la que es el enfermo el que habla. Más allá de esa comparación, Lévi-Strauss mostraba que, en las sociedades occidentales, tendía a constituirse una *mitología psicoanalítica* que hacía el oficio de sistema de interpretación colectiva: "Se ve aparecer entonces un peligro considerable: que el tratamiento, lejos de desembocar en la resolución de una perturbación precisa, siempre respetuosa del contexto, se reduzca a la reorganización del universo del paciente en función de las interpretaciones psicoanalíticas."[26] Si la curación sobreviene así por la adhesión de una colectividad a un mito fundador, el cual actúa como un sistema de reorganización estructural, eso significa que ese sistema está dominado por una eficacia simbólica. De donde la idea sugerida en la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* de que lo que llaman inconsciente no sería acaso sino un lugar vacío donde se cumpliría la autonomía de la función simbólica: "Los símbolos son más reales que lo que simbolizan, el significante precede y determina al significado."[27]

Se comprende el choque que experimentó Lacan ante la lectura de *Las estructuras elementales del parentesco* y de los diversos artículos de Lévi-Strauss: "Si pudiera caracterizar el sentido en que he sido sostenido y llevado por el discurso de Claude Lévi-Strauss, diría que fue en el acento que puso —espero que no declinará la amplitud de esta fórmula a la que no pretendo reducir su investigación sociológica o etnográfica— sobre lo que llamaré la función del significante, en el sentido que tiene este término en lingüística, en cuanto que el significante, no diré sólo que se distingue por sus leyes, sino que prevalece sobre el significado al que las impone."[28]

No sólo las hipótesis del etnólogo hacían volar en pedazos la noción de familia en provecho de la de parentesco, sino que permitían pensar de nuevo el universalismo edípico establecido por Freud no ya fundándolo en el sentimiento de un miedo "natural" al incesto, sino sobre la existencia de una función simbólica entendida como ley de la organización inconsciente de las sociedades humanas. Con la entrada en escena del pensamiento levistraussiano, Lacan encontraba por fin la solución teórica a una refundición de conjunto de la doctrina freudiana. En esa refundición, el inconsciente escapaba en gran parte a la impregnación biológica en que lo había anclado Freud, en la recta línea de la herencia del darwinismo, para quedar designado como una estructura de lenguaje; el *Ich* se evadía de todas las concepciones psicológicas construidas por los neofreudianos y se encontraba escindido entre un yo terminal [*moi*] y un yo sujeto [*je*], el primero de los cuales se convertía en el lugar de las ilusiones de lo imaginario y el segundo en el vehículo de una palabra. Finalmente, el complejo de Edipo se desprendía de un universal natural para entrar en el marco de un universal simbólico: "El universal simbólico", subraya Lacan, "no tiene en absoluto necesidad de esparcirse en la superficie de toda la tierra para ser universal. Por lo demás, no hay nada, que yo sepa, que haga la unidad mundial de los seres humanos. No hay nada que sea concretamente realizado como universal. Y sin embargo, apenas se forma un sistema simbólico, es desde ya, de derecho, universal como tal [...]. Lévi-Strauss teme que bajo la forma de la autonomía del registro simbólico reaparezca enmascarada una trascendencia ante la cual, en sus afinidades, en su sensibilidad, no siente sino temor y aversión. En otros términos, teme que después de que hemos echado a Dios por una puerta, lo hagamos entrar por la otra."[29]

La primera etapa de la elaboración por Lacan de un sistema de pensamiento que hemos calificado de *relevo ortodoxo del freudismo*[30] empezó en plena crisis de la SPP con una exposición presentada el 4 de marzo de 1953 en el Colegio Filosófico sobre "El mito individual del neurótico" (o "Poesía y verdad en la neuro-

sis"), en la que se utilizaba por primera vez la expresión *nombre-del-padre*. Prosiguió el 8 de julio en la conferencia sobre "Lo Simbólico, lo Real y lo Imaginario", donde Lacan situaba por primera vez su postura bajo el signo de una *vuelta a los textos freudianos*, subrayando por lo demás que fechaba ese gesto de retorno en el año de 1951. Floreció en Roma, el 27 de septiembre, en "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", donde se encontraba asentada una verdadera teoría estructural de la cura. Se prolongó después en los dos seminarios de los años 1953-1954 y 1954-1955, consagrados uno a "Los escritos técnicos de Freud", el otro al "Yo [*moi*] en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis". Finalmente, se terminó con la conferencia pronunciada en Viena el 7 de noviembre de 1955, donde Lacan incluía su gesto de retorno en el título mismo de su exposición: "La cosa freudiana o el sentido de un retorno a Freud".

En "El mito individual del neurótico", Lacan comparaba el relato hecho por Freud del caso del "hombre de las ratas" con la autobiografía de Goethe, *Poesía y verdad*.[31] A través de un comentario pesado y oscuro de esos dos textos, volvía, de manera obsesionante, a una temática que le era querida desde 1936: la del estadio del espejo y de la declinación de la función paterna. Pero volvía a visitarla para efectuar una revisión estructural de la noción de complejo de Edipo. Se trataba de leer el complejo como un mito y de sustituir el sistema triangular con un sistema cuaternario. Como primer elemento del sistema, Lacan designaba la *función simbólica*, subrayando que en la familia moderna se identificaba con una función paterna: función ejercida por un padre humillado, patógeno y discordante, dividido entre una *nominación* (el nombre del padre) y una realidad biológica. Segundo elemento del sistema, la *relación narcísica*, dividida a su vez en dos polos: el yo terminal [*moi*] y el sujeto. "¿Qué es el yo sino una cosa que el sujeto experimenta primero como extraña en el interior de sí? [...] El sujeto tiene siempre así una relación anticipada con su propia realización, que lo empuja a su vez al plano de una profunda insuficiencia y atestigua en él una profunda resquebrajadu-

ra, un desgarramiento original, una 'derrelicción', para volver a un término heideggeriano."[32]

Después de haber definido así tres elementos del sistema —la función paterna, el yo [*moi*] y el sujeto—, Lacan hacía intervenir como cuarto "copartícipe" [*partenaire*] la *experiencia de la muerte*, "constitutiva de todas las manifestaciones de la condición humana", pero captable muy especialmente en la vivencia del neurótico. En esa expresión entraban a la vez la noción freudiana de *pulsión de muerte*, la concepción hegeliano-kojeviana de la *lucha a muerte* y una visión heideggeriana del *ser para la muerte*. Pero era a Freud, hombre de las Luces y gran lector de Goethe, a quien Lacan rendía homenaje por haber sabido anunciar la finalidad trágica de la condición humana.

Tres años más tarde, en 1956, durante una conferencia de Lévi-Strauss dedicada a las relaciones entre la mitología y los rituales, Lacan intervenía para subrayar de qué manera él había aplicado, en 1953, la rejilla de las estructuras del parentesco: "Intenté casi inmediatamente y con, me atrevo a decirlo, pleno éxito, aplicar esa rejilla a los síntomas de la neurosis obsesiva; y especialmente al admirable análisis que dio Freud del 'hombre de las ratas' [...]. Llegué hasta poder formalizar estrictamente el caso según una fórmula dada por Claude Lévi-Strauss, por la cual un *a* primero asociado a un *b*, mientras un *c* se asocia a un *d*, resulta, en la segunda generación, cambiar con él su copartícipe, pero no sin que subsista un residuo irreductible bajo la forma de la negativización del grupo: donde se lee lo que yo diría el signo de una especie de imposibilidad de la total resolución del problema del mito."[33]

En su comentario de 1953 al "hombre de las ratas", Lacan utilizaba sin decirlo la descripción hecha por Lévi-Strauss de los sistemas Crow-Omaha (idénticos a los de nuestras sociedades), según los cuales los retoños de un matrimonio contraído por un clan A en un clan B no pueden contraer un matrimonio análogo durante cierto número de generaciones. Se trata aquí de una prohibición extendida, es decir, de un modelo de estructuras complejas donde cada alianza debe ser diferente de las alianzas precedentes. Así las

alianzas de las generaciones anteriores especifican *negativamente* los matrimonios posibles. Por el contrario, en la prescripción estrecha (estructuras elementales), hay especificación *positiva* de los matrimonios lícitos, puesto que las alianzas precedentes deben repetirse de manera análoga. Los dos tipos de sistema, el elemental y el complejo, son sin embargo traducibles en un mismo lenguaje. En la medida en que las prohibiciones del sistema complejo son las imágenes negativas de prescripciones positivas, los dos tipos de sistema se reducen a una unidad: la estructura es la misma.[34]

A partir de ahí, dos elementos de la historia de Ernst Lanzer, apodado por Freud "el hombre de las ratas", retenían la atención de Lacan: una elección matrimonial por una parte, un asunto de deudas por otra.

El padre del paciente, Heinrich Lanzer, había contraído un día una deuda de juego, y después había sido salvado de la deshonra por un amigo que le había prestado la suma necesaria para el pago. Sin duda, la suma no fue nunca reembolsada: "Después de su servicio militar", escribe Freud, "el padre trató de encontrar a aquel hombre, pero no lo logró (¿le reembolsó alguna vez?)"[35] Por otra parte, antes de su matrimonio, Heinrich había amado a una mujer pobre. Pero había sido con una mujer rica, llamada Rosa, con la que se había casado: será la madre de Ernst.

Cinco años después de la muerte de Heinrich, acaecida en 1899, esos dos elementos —la deuda y el asunto del matrimonio— tuvieron un papel importante en la organización de la neurosis obsesiva de Ernst. En 1905, con veintisiete años de edad y enamorado de una mujer pobre llamada Gisela, rechazó el proyecto de su madre de hacer que se casara con una mujer rica. Dos años más tarde, durante el verano de 1907, habiendo perdido sus anteojos de pinza durante unas maniobras militares, telegrafió a su óptico de Viena para pedir otros a vuelta de correo. A los dos días, recuperó los anteojos por intermedio de su capitán, que le anunció que los gastos de correo debían reembolsarse a un teniente, vigilante del puesto.

Enfrentado a la obligación de reembolsar, Ernst tuvo un comportamiento casi delirante alrededor del tema obsesivo del pago de la deuda. Y eso tanto más cuanto que el episodio de la pérdida de los anteojos seguía de cerca a otro acontecimiento dramático. En julio de 1907 había escuchado al capitán contarle la historia de un suplicio oriental que consistía en obligar al prisionero a desnudarse y ponerse después de rodillas, sobre la tierra, con la espalda encorvada. Sobre las nalgas del hombre se fijaba entonces, por medio de una correa, una gran cazuela perforada en la que se agitaba una rata. Privada de alimento y excitada por una barra calentada al rojo en el fuego, el animal trataba de huir de la quemadura y penetraba en el recto del supliciado infligiéndole sangrientas heridas. Al cabo de media hora, moría asfixiada al mismo tiempo que él.

Tal era el hombre, obsesionado por la tortura de las ratas, que entró en el gabinete de Freud el 1° de octubre de 1907. Iba a convertirse, con "Dora", el "hombre de los lobos", el "pequeño Hans" y el presidente Schreber, en uno de los grandes casos de los *Cinco psicoanálisis*.

Aplicando a esa historia la rejilla de las estructuras complejas, Lacan pretendía mostrar cómo se transmite de una generación a otra, bajo la forma de especificación negativa, la imposibilidad de contraer alianzas análogas a las contraídas anteriormente. Entre los elementos presentes en la vida del padre y aquellos presentes en la vida del hijo, hay sin duda repetición de una *misma estructura significante*. Pero, de una generación a otra, los elementos que la componen están organizados de manera diferente. El padre se casa con una mujer rica, el hijo se casa con una mujer pobre. El padre no logra pagar la deuda, el hijo la reembolsa. En ese proceso de repetición en que se actualizan unas diferencias, el paso de una generación a la otra se efectúa al precio de una neurosis. Lo que Lacan llama el *mito individual del neurótico* no es pues otra cosa que una estructura compleja mediante la cual cada sujeto se encuentra relacionado con una constelación original cuyos elementos permutan y se repiten de generación en generación, tal como el memorial de una historia genealógica.

Esa historia es la del hombre moderno, es decir del hombre de nuestra civilización moderna, marcado por la declinación ineluctable de los ideales de la familia paterna. Se ve aquí cómo Lacan lee a Freud en los años cincuenta. Empieza por interpretar las tesis freudianas a la luz de una rejilla levistraussiana, para añadir después sus propias hipótesis que no figuran ni en el corpus freudiano, ni en los textos de Lévi-Strauss. Así es como, partiendo de las estructuras complejas, inventa una estructura cuaternaria, compuesta de nociones ya elaboradas antes de la guerra pero reactualizadas bajo nuevas categorías.

Freud había captado la existencia de un proceso inconsciente de repetición de elementos no análogos, transmitido por identificación de una generación a otra, y había situado el proceso en el interior de una organización edípica de la familia. Pero, al tratar de dar una dimensión universal a su sistema edípico, no había resuelto el problema de la relación de ese universal con la multiplicidad de las culturas. De donde la fabricación del bello mito de *Tótem y tabú* que, en lugar de explicar el proceso, ilustraba la manera en que toda sociedad humana —y el propio Freud— trata de contar su historia a través de un ámbito imaginario colectivo.

En 1938, a través de Maurras y Comte, Lacan criticaba ya explícitamente el edipianismo freudiano. Mostraba que éste había nacido de una crisis de la sociedad occidental organizada alrededor de una nueva bipolarización de las categorías de masculino y de femenino. Quince años más tarde, después de haber abandonado la noción de "crisol familiar" y de haber pasado por la de los "pequeños grupos", hacía estallar el sistema del complejo de Edipo. Lévi-Strauss había logrado reducir la organización del parentesco a un principio único del que hacía derivar la infinita variedad de los particularismos. Esto le evitaba perderse, como los culturalistas, en una multiplicidad de explicaciones particulares. De esa inversión de la perspectiva, Lacan tomaba nota al llamar *función simbólica* al principio inconsciente único alrededor del cual era posible organizar la multiplicidad de las situaciones particulares de cada sujeto. Y no nos asombrará que haya hecho de esa

estructura un mito, y de ese sujeto un neurótico. Para él, se trataba a la vez de valorizar una lectura científica y racional de la doctrina freudiana, y de acentuar su carácter subversivo.

Nacido en una crisis de la sociedad occidental, el psicoanálisis no puede en ningún caso convertirse, en la visión lacaniana, en el instrumento de una adaptación del hombre a la sociedad. Puesto que nació de un desorden del mundo, está condenado a vivir en el mundo pensando el desorden del mundo como un desorden de la conciencia. Y por eso, en el momento mismo en que Lacan enunciaba ese principio de que todo sujeto se determina por su pertenencia a un "orden" simbólico, adelantaba otra tesis según la cual el reconocimiento de esa pertenencia es para el sujeto fuente de un desgarramiento original y de una ineluctable neurosis.

A ese asentamiento de un sistema estructural correspondía la instauración de una tópica compuesta por los tres términos: lo *simbólico*, lo *imaginario* y lo *real*. Antes de la guerra, Lacan había tomado las dos primeras nociones de Wallon. En 1953, asociadas por vez primera a lo *real*, éstas tomaban un valor diferente. Bajo la categoría de lo *simbólico*, Lacan hacía entrar toda la refundición sacada del sistema levistraussiano: el inconsciente freudiano era pensado de nuevo como el lugar de una mediación comparable a la del significante en el registro de la lengua. Bajo la categoría de lo *imaginario* se situaban todos los fenómenos ligados a la construcción del yo: captación, anticipación, ilusión. Finalmente, bajo la categoría de lo *real* se introducía lo que Freud había llamado *realidad psíquica*, es decir, el deseo inconsciente y sus fantasías conexas. Según Freud, esa realidad presenta una coherencia comparable a la realidad material y, de hecho, toma el valor de una realidad tan constituyente como la realidad exterior, hasta el punto por lo demás de tomar su lugar.

En el concepto lacaniano de *real* intervenía esa definición freudiana de la realidad psíquica, pero se añadía una idea de morbidez, de "resto" o de "parte maldita", tomada sin decirlo de la ciencia heterológica de Bataille. De donde una formidable torsión. Allí donde Freud construía una realidad subjetiva fundada en el

fantasma, Lacan pensaba una realidad deseante excluida de toda simbolización e inaccesible a todo pensamiento subjetivo: sombra negra o espectro que escapa a la razón.

Fue en su "Discurso de Roma" donde Lacan integró una doctrina de la cura a su sistema estructural. Contrariamente a las otras dos exposiciones, que eran simples conferencias, ese discurso era un verdadero texto redactado en un admirable estilo barroco. Volviendo a los dos términos del sofisma de los prisioneros —el tiempo para comprender y el momento de concluir—, Lacan legitimaba de manera indirecta la noción de sesión de duración variable. En la cura, decía en sustancia, el analista ocupa el lugar del director de la penitenciaría. Promete a su paciente una libertad invitándole a resolver, como la Esfinge con Edipo, el enigma de la condición humana. Sin embargo, el director queda burlado en su propio terreno: ha prometido la libertad a un solo preso, pero se va a ver obligado a concedérsela a los otros dos. Dicho de otra manera, el analista es en efecto el dueño de esa verdad cuyo progreso es el discurso del sujeto, pero su dominio está limitado por dos fronteras. Por una parte, no puede nunca prever lo que será el tiempo para comprender de cada sujeto; por la otra, es prisionero él mismo de un orden simbólico. Si el hombre habla porque el símbolo lo ha hecho hombre, el analista no es sino un "supuesto amo", que actúa a la manera de un escriba. Es un *práctico de la función simbólica*: Lacan dirá más tarde que es *sujeto supuesto saber*. En todo caso, descifra una palabra como el comentador añade un comentario a un texto original.

Aquí interviene la función del apresuramiento. Para que el analizante se vea conducido al camino de la verdad sin tomar como punto de referencia una duración fija que correría el riesgo de servirle de escapatoria, el analista debe precederlo mediante un acto. De esta manera, actúa como un preso cualquiera que permite a otro preso deducir su decisión de la que supone ser la de su vecino.

Así es como Lacan respondía de manera disimulada a sus acusadores: más vale concluir "demasiado pronto" que dejar al paciente concluir "demasiado tarde" y empantanarse en una palabra

vacía. En esa perspectiva, la *puntuación* tiene como objetivo hacer que el sujeto dé a luz una palabra verdadera reduciendo el tiempo para comprender al momento de concluir: "No diríamos todo esto", subrayaba Lacan, "si no estuviésemos convencidos de que experimentando en un momento, llegado a su conclusión, de nuestra experiencia, lo que se ha llamado nuestras sesiones cortas, hemos podido sacar a luz en tal sujeto masculino fantasías de embarazo anal con el sueño de su resolución por medio de una cesárea, en un plazo en el que de otro modo hubiéramos seguido reducidos a escuchar sus especulaciones sobre el arte de Dostoievski."[36]

Observemos que Lacan hablaba de esa técnica en pasado, como para dar a entender claramente a sus oyentes que la reivindicaba en un plano teórico, pero que la había abandonado. Todo el mundo sabía, sin embargo, que seguía en esa vía, sin decirlo y a la vez diciéndolo.

II

Vibrante homenaje a Martin Heidegger

ASÍ COMO en los años treinta la obra de Heidegger había sido celebrada con entusiasmo por los filósofos franceses que la leían en la prolongación de las interrogaciones planteadas por Husserl, así a partir de 1945 esa obra fue objeto de una sospecha debida a la adhesión del filósofo al nazismo, especialmente durante el período llamado del "Rectorado" (1933-1934). En mayo de 1945, tres semanas después de la entrada de las tropas francesas en Friburgo de Brisgau, la casa de Heidegger fue puesta en la lista negra. En julio empezó un largo proceso de depuración que debía terminar, en enero de 1946, con un retiro forzoso y una prohibición de enseñar.

Karl Jaspers desempeñó un papel importante en la aplicación de esa sanción. Heidegger por lo demás había reclamado que se tomase en cuenta la opinión de su antiguo amigo. En cuanto a éste, a pesar de su deseo de callarse, no pudo escabullirse, y en diciembre de 1945 redactó un informe donde hacía aparecer la complejidad del compromiso hitleriano de Heidegger, sin abordar no obstante la cuestión de la relación posible entre el nazismo y el heideggerianismo. A propósito de la acusación de antisemitismo, recordaba dos acontecimientos. En 1931, Heidegger había hecho expulsar de la universidad a un docente judío, Eduard Baumgarten, el cual se había postulado para un empleo de asistente con él. En su lugar había hecho nombrar a otro docente judío, Werner Brock, cuyas ideas le convenían. Pero en 1933 Heidegger había remitido a la asociación de los profesores nazis de Gotinga la copia de un informe donde podía leerse esto: "Baumgarten proviene por su giro de espíritu y por sus afinidades del círculo de intelectuales liberales-demócratas de Heidelberg que gravitan alrededor de Max Weber [...]. Después de haber llegado conmigo, frecuentó

muy activamente al judío Fraenkel que trabajó en otro tiempo en Gotinga y que acaba de ser revocado de esa universidad."[1] Esa denuncia no impidió a Heidegger proteger a Werner Brock de las persecuciones que hubiera podido sufrir. De esta actitud, Jaspers concluía que el filósofo no era sin duda antisemita en 1920, pero que había empezado a serlo a partir de 1933: "Eso no excluye", añadía, "que, como yo supongo, el antisemitismo, en otros casos, chocase con su gusto y su conciencia."[2] Después, sin dejar de recomendar que Heidegger pudiera recibir una pensión para la prosecución y la publicación de sus trabajos, preconizaba una suspensión de enseñanza durante algunos años, con reexamen de la situación en función de las obras publicadas entre tanto. Finalmente, hacía del hombre un retrato pertinente: "Heidegger es una potencia importante, no sólo por el valor de una concepción filosófica del mundo, sino también en el manejo de los instrumentos especulativos. Tiene un órgano filosófico cuyas percepciones son interesantes, aunque en mi opinión esté increíblemente desprovisto de sentido crítico y esté alejado de la ciencia verdadera. Actúa a veces como si la seriedad del nihilista se aliara en él con la mistagogia de un mago. En el flujo de su especificidad lingüística puede ocasionalmente, de manera secreta e imponente, tocar el nervio de la actividad filosofante. En esto, que yo sepa, es tal vez el único entre los filósofos alemanes contemporáneos. Por eso es urgente desear y exigir que siga estando en situación de trabajar y de escribir lo que pueda."[3]

Aun antes de que se pusiera en marcha ese procedimiento, el debate sobre la adhesión de Heidegger al nazismo quedaba abierto en Francia por Jean-Paul Sartre, que lanzó en diciembre de 1944 su famosa conminación: "Heidegger era filósofo mucho antes de ser nazi. Su adhesión al hitlerismo se expresa por el miedo, el arribismo tal vez, seguramente el conformismo: no es hermoso, lo admito. Sólo que eso basta para invalidar vuestro hermoso razonamiento: 'Heidegger', decís, 'es miembro del partido nacional-socialista, luego su filosofía debe ser nazi.' No es eso: Heidegger no tiene carácter, ésa es la verdad. ¿Os atreveréis a concluir de ello que

su filosofía es una apología de la cobardía? ¿No sabéis que a los hombres les sucede no estar a la altura de sus obras?"[4]

Un año más tarde, el 28 de octubre de 1945, Sartre daba su famosa conferencia titulada "El existencialismo es un humanismo", en la que vulgarizaba su filosofía de la libertad a partir de las tesis enunciadas en *El ser y la nada.* En ese impulso abría las columnas de *Les Temps Modernes* al debate sobre el compromiso político de Heidegger. Entre 1946 y 1947 se publicaron numerosos artículos a ese propósito, entre ellos los de Maurice de Gandillac, Frédéric de Towarnicki, Karl Löwith, Éric Weil y Alphonse de Waelhens. A los que se añadieron un largo texto de Koyré sobre la evolución del pensamiento de Heidegger, publicado en *Critique* en 1946, y otro, más tardío, de Georges Friedmann publicado en 1953.[5]

La cuestión planteada por cada uno era la siguiente: ¿era imputable la posición política del filósofo al error pasajero de un hombre que hubiera sido engañado o se hubiera engañado, o bien era el desenlace de una orientación filosófica que, al poner en honor el reencuentro del hombre con las raíces de su desgarramiento y de su "ser-para-la-muerte", había acabado por encontrar en el nihilismo nazi la doctrina de la salvación que convenía a su interrogación? Todos los artículos de la posguerra intentaban aportar una respuesta a esa pregunta. Unos sostenían que el compromiso heideggeriano era un "accidente" que no mellaba en nada la obra del filósofo. Otros afirmaban por el contrario que ese compromiso se arraigaba en un fondo idéntico a aquel donde se había alimentado el nazismo.

A propósito de esto, Friedmann observaba justificadamente que el filósofo no había admitido nunca las tesis del racismo biológico: "Precisemos de todas formas", escribía, "que no introdujo nunca en su enseñanza la justificación del 'biologismo' nazi y cayó después rápidamente en una semidesgracia. Pero un examen imparcial de los hechos muestra que, lejos de afirmar su resistencia al régimen (resistencia cuyo efecto moral e incluso político hubiera sido considerable), tuvo principalmente, hasta la caída de Hitler, la prudente preocupación de hacerse olvidar."[6]

Mientras se desplegaba la polémica, un joven filósofo intervino en el debate de manera diferente. Nacido en 1907 y originario de la región de la Creuse, a Jean Beaufret le gustaba evocar su "infancia en zuecos" que había hecho de él, decía, un campesino de gustos sencillos. Apreciaba la gastronomía y los buenos vinos, y se sentía ligado a los valores de la tierra de cierta identidad francesa. Admitido en 1928 en la Escuela Normal Superior de la calle de Ulm, formó parte de la misma promoción que Simone Weil, Maurice Bardèche, Georges Pelorson, Thierry Maulnier y Robert Brasillach. Fue en 1930, durante una estancia en Berlín para el Instituto Francés, cuando se confrontó por primera vez con la tradición filosófica alemana. Era entonces sólidamente cartesiano.

En vísperas de la guerra, impresionado por los primeros textos de Sartre, descubrió la obra de Husserl. Movilizado desde el comienzo de las hostilidades, fue hecho prisionero y después se evadió del tren que lo llevaba a Alemania, para pasar a la zona libre. En 1942, en el seno de la red Pericles en la que se había comprometido en la lucha antinazi, conoció a Joseph Rovan, germanista de formación, especializado en la fabricación de papeles falsos y apasionado por la filosofía de Heidegger. Se anudó una sólida amistad entre los dos hombres, que tomaron la costumbre de sumirse cada noche en la lectura de *Sein und Zeit*: "Nos asomábamos juntos entonces", escribe Rovan, "a los misterios del *Da-sein*, de la óntica y de la ontología. Yo sólo tenía pobres nociones de filosofía, pero mi alemán era más sustancial que el de Beaufret. Avanzábamos, felices, en los arcanos de un pensamiento ayudado por una lengua cuya poesía y cuyo rigor me tienen todavía bajo su hechizo. Habíamos oído hablar del rectorado de Heidegger y de sus debilidades. Las imperfecciones del hombre nos fastidiaban, pero la obra nos tenía con el aliento suspendido."[7]

Tras la Liberación, cada vez más deslumbrado por esa filosofía que iluminaba tan bien el destino del ser confrontado con la violencia del mundo, Beaufret se preguntó qué había sido del autor de *Sein und Zeit*. Enterándose de que seguía vivo, le envió una carta por medio de un mensajero y se sintió encantado de recibir

una obra del filósofo y una misiva de su mano que era el inicio de un verdadero diálogo. El encuentro decisivo tuvo lugar en septiembre de 1946. Beaufret fue a Todtnauberg, en la Selva Negra, al chalet donde Heidegger tenía la costumbre de meditar y de tomar sus vacaciones. En aquella época, el filósofo salía de una temporada en el sanatorio "Schloss Haus Baden" donde lo habían cuidado de perturbaciones psicosomáticas consecutivas a su expulsión de la universidad.

Frente al proceso de depuración se portaba como una víctima. Sin dejar de reconocer que había creído equivocadamente en la misión histórica de Hitler y en la posibilidad de que el nacionalsocialismo se convirtiera en el fermento de una revolución espiritual, intentaba atemperar su implicación política pasada con la tesis de una especie de exilio interior: lo cual le permitía no explicarse sobre los aspectos más negros de su adhesión al nazismo. Cuando mucho admitía en privado haber cometido una "gran tontería". Pero se negaba —se negó toda su vida— a hacer la menor alusión al genocidio. Ni remordimientos ni lamento ni autocrítica. Todo sucedía como si, en lugar de reconocer su error, considerara que el error provenía del movimiento histórico que no había respondido a la verdad metafísica que él había creído descubrir en él.[8] Además, en la línea inflexible de su ultraconservadurismo de antes de la guerra, seguía manifestando una hostilidad mucho mayor hacia la democracia occidental y hacia el comunismo que hacia el nazismo. En 1950 hablaba todavía de Alemania como de un pueblo "metafísico" atrapado en la "tenaza de Rusia y de América".

Tal era el hombre al que Jean Beaufret iba a dedicar durante treinta años un verdadero culto.

Viendo desembarcar a ese filósofo francés cuyo pasado de resistente era indiscutible, Heidegger no tuvo dificultad en comprender el partido que podía sacar de esa amistad auténtica en el momento en que su obra, desacreditada en Alemania, era objeto en Francia de una discusión crítica. Gracias al amor que le tenía aquel discípulo, podía ahora, no sólo minimizar su compromiso pasado, sino

dar a entender que no había existido. Y Beaufret, impresionado por el poder filosófico real de ese gran maestro, no tardó en convencerse de la veracidad de esa tesis. Al correr de los encuentros, acabó por creer que Heidegger no había sido nunca favorable al nazismo y lo hizo saber.

Pero, paralelamente, fue también, por sus diálogos con el filósofo, el introductor de una nueva lectura de la obra heideggeriana en Francia.[9] En la perspectiva sartreana, la filosofía de Heidegger era interpretada como una antropología existencial. De donde la idea de que la existencia precede a la esencia y de que la libertad del hombre no tiene otro fundamento sino la de un humanismo fundado en la humanización de la nada: el hombre es rey en el centro del *ente* y en la soledad de una libertad vacía.

Ahora bien, en 1946 esa interpretación existencialista de la obra heideggeriana, que dominaba la posguerra, fue desmentida por el propio Heidegger. Beaufret había pedido en efecto al maestro alemán que interviniera en los debates franceses y comentara la posición sartreana respecto del humanismo. Heidegger se prestó de buena gana a la polémica y, en su *Carta sobre el humanismo*, que iba a marcar a toda una nueva generación, recusó la utilización del término.[10] Subrayó que el humanismo en el sentido sartreano era una nueva metafísica que no hacía sino radicalizar el imperio sobre el hombre de una razón dominante. Como toda metafísica, se fundaba en el "olvido del ser". Heidegger proponía pues salvar al ser del olvido otorgándole una verdadera primacía. Y, para alcanzarla, a la vez que se salvaba al hombre de la enajenación a la que lo había arrastrado el olvido del ser, preconizaba así un gran retorno a los orígenes. Si toda historia no es sino la historia del olvido del ser, la única manera de acercarse al ser, sin embargo "siempre velado", es efectuar un gesto de "desvelamiento". Más allá de Sócrates y de Platón, más allá de la "razón occidental", Heidegger afirmaba la necesidad de regresar al deslumbramiento inaugural del pensamiento griego, es decir a la palabra verdadera de los filósofos presocráticos: Parménides y Heráclito. Así quería dar consistencia al hombre moderno ahogado

en el marasmo de una existencia condicionada por la técnica y por un ideal de progreso que le hace creer en la libertad de sus actos.

Se ve aquí cómo la introducción en Francia de una lectura nueva del heideggerianismo permitía a la vez al filósofo desgravarse de su pasado nazi y a Beaufret llevar a cabo un combate contra el heideggerianismo de los fenomenólogos husserlianos y de los existencialistas.

A principios del año 1949, en vísperas de la creación de la República Federal, el proceso de desnazificación se atenuó en Alemania. Había llegado así para Heidegger el momento de aprovechar la irradiación que suscitaba su filosofía en Francia para pedir su reintegración en la universidad. Los que le eran favorables hacían valer la necesidad de devolver la palabra a un filósofo cuya obra interesaba al mundo entero. Sus adversarios, por el contrario, emitían dudas sobre el valor intelectual de un hombre al que trataban de charlatán y cuyas tesis se juzgaban peligrosas para la democracia.

En la primavera de 1950, cuando la facultad de Friburgo se preparaba a estatuir sobre su suerte, Heidegger dio hermosas conferencias sobre el *Zaratustra* de Nietzsche, después sobre el principio de razón. Obtuvo un gran éxito. El verano siguiente logró abrir una verdadera brecha durante una reunión en Munich sobre el tema "La cosa". A partir del semestre de invierno 1950-1951, fue autorizado a enseñar y empezó a sentirse rehabilitado. Finalmente, en el otoño de 1952 tuvo la impresión de que "la argolla de la desconfianza y del odio se rompía". En un anfiteatro donde había tomado la palabra vio a la multitud agolparse en su torno para escucharlo y aplaudirlo. Desde ese momento podía borrarse el pasado. En Alemania, las críticas se extinguieron suavemente, sin desaparecer. En Francia, Beaufret, convertido en el portavoz oficial del pensamiento heideggeriano, vigiló que no se lanzara ya ningún ataque contra el maestro adorado.[11]

Fue en abril de 1951, justo después de la reintegración de Heidegger en la universidad, cuando Jean Beaufret entró en análisis con Jacques Lacan.

En esa época eran raros los psicoanalistas que miraban la homosexualidad como una forma de sexualidad entre otras. En el movimiento freudiano se la consideraba no sólo como una perversión, sino como una desviación social. De tal modo que cuando los psicoanalistas tomaban en cura a homosexuales, adoptaban una actitud de rechazo. O bien se negaban a analizarlos cuando éstos manifestaban el deseo de hacerse psicoanalistas, o bien se ocupaban de ellos con la meta de hacerlos entrar en el buen camino de la heterosexualidad. Lacan no se plegaba a ese conformismo y aceptaba analizar a homosexuales como a pacientes ordinarios, sin tratar de normalizarlos. Por eso buen número de ellos tendían a frecuentar su diván.

Cuando Jean Beaufret se dirigió a la calle de Lille, se encontraba en un gran desaliento. Su amante, en cura con Lacan, acababa de abandonarlo. Lo había conocido un año antes durante una cena en la que, justamente, Lacan estaba presente con Sylvia. Después había tenido con él una breve relación a la que el amante puso término cuando se dio cuenta, durante el análisis, de que Lacan se interesaba un poco excesivamente en Beaufret. Más tarde, el amante dejó también, por lo demás, a su analista.[12] La cura del filósofo empezó pues bajo los auspicios de un embrollo transferencial bastante extraño. Beaufret iba hacia Lacan porque era el analista de su amante, y Lacan dedicaba una atención particular a Beaufret debido a la relación privilegiada que éste mantenía con Heidegger.

Beaufret notó muy pronto el interés que Lacan tenía por la obra de Heidegger. Comprendió también que era fácil sacar partido del deseo que tenía de conocer al filósofo alemán a fin de servir mejor los intereses de este último. Con gran habilidad, utilizó pues la relación transferencial como una verdadera trampa en la que Lacan se dejó atrapar. No sólo durante la cura no paró de hablar de Heidegger, sino que, para halagar el narcisismo de su analista cuyos silencios lo exasperaban, le dijo un día: "Heidegger me habló de usted." Lacan dio un brinco: "¿Qué le dijo?"[13]

La cura terminó en mayo de 1953, y lo menos que puede decirse es que no permitió a Beaufret salir de su ceguera respecto del

pasado político de Heidegger. Muy al contrario, parece haber tenido el efecto de acentuar su creencia en la inocencia del maestro idolatrado. En cuanto a Lacan, supo muy bien utilizar la "trampa" que le había tendido su paciente.

En la perspectiva de su refundición levistraussiana de la obra de Freud, se puso a abordar los textos de Heidegger de otra manera que como lo había hecho antes de la guerra. Rechazando la filosofía sartreana de la libertad, Lacan aceptó, de hecho, ser iniciado en una lectura de Heidegger que era la de Beaufret. Se encuentra la huella más evidente de esa iniciación en el "Discurso de Roma", redactado dos meses después del final del análisis de Beaufret. Fascinado por el estilo heideggeriano, Lacan volvía a encontrar allí el arte supremo del comentario al que lo había introducido Kojève. Tomó en préstamo de él la noción de "pesquisa de la verdad" que le parecía compatible con la noción freudiana de "desvelamiento del deseo". Por otra parte, había un "ser-ahí" de la verdad incesantemente olvidado y reprimido, y que permitía al deseo "revelarse". Pero sobre todo, a través de la obra heideggeriana, Lacan reanudaba los lazos con esa gran tradición de la filosofía alemana que su anglofilia le había hecho descuidar un poco. Pasó pues de una admiración sin límites por la democracia inglesa y por la teoría de los pequeños grupos a un sistema de pensamiento radicalmente antagonista. Sin embargo, a la vez que volvía a encontrar en el Heidegger antidemócrata, antiprogresista y antihumanista de los años cincuenta aquella visión ultranietzscheana del mundo en la que lo había iniciado Bataille antes de la guerra, Lacan no por ello se desligaba de un constante ideal de cientificidad y de racionalismo. De donde la asombrosa mezcla de sombra y de luz tan presente en el "Discurso de Roma" como en el texto de 1938 sobre la familia.

Por un lado, la refundición levistraussiana le permitía volver a dar vida a un freudismo universalista fundado en la tradición de la filosofía de las Luces; por otro, la palabra heideggeriana introducía una sospecha en el interior de esa refundición universalista haciendo de la existencia humana el abismo sin fondo

de una verdad que se dice en el error, en la mentira y en la ambigüedad.

En la Pascua de 1955, Lacan se dirigió a Friburgo en compañía de Beaufret. Como por casualidad, la conversación entre los tres hombres giró en torno a la cuestión de la transferencia: "Heidegger", subraya Beaufret, "pareció bastante preocupado por la cuestión de la transferencia como relación afectiva del paciente con el analista e interrogó, por intermedio de mí, a Lacan sobre este tema. Eso dio el diálogo siguiente:

Heidegger: —Pero, ¿la transferencia?

Lacan: —La transferencia no es lo que dicen ordinariamente, sino que empieza desde el momento en que se ha decidido dirigirse a un psicoanalista.

Yo traduje en alemán para Heidegger: 'La transferencia no es un episodio interior al psicoanálisis, sino la condición *a priori* de éste en el seno de las 'condiciones *a priori* de la experiencia' en la 'filosofía de Kant'." '*Ach so!*', respondió Heidegger."[14]

Durante la conversación, Lacan pidió a Heidegger autorización para traducir un artículo suyo titulado "Logos" y publicar la versión francesa en la primera entrega de la revista *La Psychanalyse*, donde debían expresarse las posiciones de la SFP. El número del que había sido encargado Lacan estaba dedicado a la palabra y al lenguaje. Varios colaboradores prestigiosos habían aceptado ya participar: en particular Émile Benveniste, Jean Hyppolite y Clémence Ramnoux. El propio Lacan publicaba allí su "Discurso de Roma" y su diálogo con Hyppolite. Heidegger dio su consentimiento de buena gana y Lacan se puso a la tarea.[15]

Tres meses después de aquel encuentro se desarrolló en Cerisy-la-Salle, del 27 de agosto al 4 de septiembre, una década dedicada a la obra heideggeriana, en presencia de cincuenta y cuatro personas inscritas, entre ellas el joven Gilles Deleuze, Jean Starobinski, Gabriel Marcel, Paul Ricœur, Kostas Axelos, Maurice de Gandillac. Para mostrar su hostilidad, Sartre y Merleau-Ponty volvieron la espalda a la reunión, mientras que Alexandre Koyré se negó a todo encuentro con Heidegger. En cuanto a Lucien Goldmann, le-

yó en plena sesión los textos del período del Rectorado, a pesar de la reprobación general de los participantes que lo acusaron de haber roto el encanto consensual del gran encuentro.[16]

Jacques Lacan no se había inscrito en la década de Cerisy, pero acogió a Martin Heidegger, a su mujer Elfriede, a Jean Beaufret y a Kostas Axelos durante unos días en *La Prévôté.* Con mucha amabilidad, y aunque le molestaba el antisemitismo de la mujer de Heidegger, Sylvia preparó para la pareja desayunos a la alemana: sirvió embutidos. Pero, para su gran sorpresa, el filósofo no los tocó. Lacan no se preocupaba ni del nazismo de su huésped ni de sus gustos alimenticios, sino del diálogo que podría establecer con él. Como no hablaba alemán y Heidegger no conocía el francés, propuso a Kostas Axelos que sirviera de intérprete. El intercambio tomó entonces el aire de una conversación desenfadada. Después, mientras Axelos se quedaba en Guitrancourt con Beaufret para trabajar en la traducción de *Was ist das — die Philosophie?*, Lacan se llevó a Heidegger, a Sylvia y a Elfriede a una visita relámpago a la catedral de Chartres. Conducía su automóvil a la velocidad de sus sesiones. Instalado delante, Heidegger no pestañeó, pero su esposa no paró de protestar. Sylvia participó a Lacan las inquietudes de ésta, sin lograr conmoverlo. Al regreso, Heidegger se quedó igual de silencioso, a pesar de las quejas redobladas de Elfriede. En cuanto a Lacan, apretaba a más y mejor el acelerador.[17]

El texto "Logos", cuya traducción emprendió Lacan después del viaje a Chartres, llevaba como título el significante central de toda la historia de la filosofía occidental. Formaba parte de un corpus compuesto de tres comentarios de fragmentos de Heráclito y de Parménides, "Moira, Aletheia, Logos", en los que Heidegger trataba de demostrar que la verdad presocrática, es decir, el origen verdadero o mítico del ser-ahí del hombre, había sido ocultado por dos mil años de historia de la filosofía. Y así la lengua alemana, por su superioridad sobre todas las demás, era, según Heidegger, la única capaz de redescubrir la verdad original de la lengua

griega y de proporcionar al hombre una doctrina de la salvación que le permitiera transformar el mundo.

Era en la segunda versión de "Logos", publicada en 1954, donde Heidegger expresaba claramente esta doctrina, con un párrafo suplementario que no figuraba en la versión de 1951. Dicho de otra manera, lejos de renegar de sus interrogaciones pasadas sobre la superioridad de la nación alemana, las transponía en un "comentario del comentario" (el párrafo añadido), donde afirmaba que sólo la adhesión a una superioridad de la lengua alemana podía remediar el *rebajamiento* de la civilización occidental y aportar una salvación a la filosofía y a la humanidad.[18]

El fragmento 50, escogido por Heidegger, enunciaba literalmente esto: "El arte es ciertamente escuchar, no a mí, sino a la razón, para saber decir en acuerdo toda cosa una." Se trata de decir que el sujeto debe dejar actuar al lenguaje sabiendo escuchar y sin limitarse a la intención del locutor. De donde puede deducirse que el discurso está obligado a autorizarse en una autoridad que lo desposee. Como subraya Jean Bollack, el logos, en Heráclito, no remite a ninguna "positividad ontológica": "No designa de ninguna manera la identidad de contrarios solidarios, su 'reunión' en una totalidad original." El *uno* heracliteano no es pues el *uno* único en el sentido de lo que une, sino, por el contrario, el *uno* en el sentido de lo que se separa.

A partir de este fragmento, Heidegger inventaba un Heráclito a su medida. Asociándolo a Parménides, hacía de él el representante de una ontología en la que el referente no era ya la estructura del lenguaje, sino el ser-ahí de una presencia original. Esa ontologización del pensamiento heracliteano iba acompañada además de un desvanecimiento de la división en provecho de una concepción unitaria del ser. Por lo demás, jugando sobre la homofonía de los términos griegos *logos* y *legein* y de los verbos alemanes *legen* y *lesen*, asociaba "leer", "acostar", "recoger", "posar", "recogimiento", para mostrar que el logos es el "extender", el "reposo", pero también la "recolección del ser y del pensamiento en lo no-escondido", cuyo desvelamiento había que escuchar. El Heráclito

de Heidegger anunciaba así la verdadera palabra del ser que debía cosecharse en el recogimiento y apretando entre los brazos toda desmesura del sujeto.

Dos cosas parecen haber incitado a Lacan a traducir este comentario heideggeriano del fragmento 50: la concepción heracliteana del lenguaje por una parte, la fascinación por el estilo de Heidegger por otra. Heráclito es el maestro que pretende no hablar según ningún maestro, pues de nada sirve haber escuchado la palabra de un maestro si la lección aprendida no enseña a formar un sentido. Pero Heráclito es también el que habla de un logos (en el sentido de lenguaje) que obliga al sujeto a borrarse ante la verdad que enuncia y que lo rebasa. *Dejar actuar al logos o al significante*: tal es la lección heracliteana retenida por Lacan en su "Discurso de Roma". Se trata de hablar de una palabra que habla en lugar del hombre y que hay que escuchar para restituir su sentido. Y, por supuesto, Lacan se presenta él mismo como un maestro sin maestro, en ruptura con las academias, único capaz de escuchar la verdadera palabra de Freud.

Lacan adoptaba una concepción heracliteana del lenguaje, pero no se refería jamás directamente al texto de Heráclito. Remitía al lector a las traducciones alemanas utilizadas por Heidegger y las traducía a su vez al francés. Se "apegaba" pues al texto heideggeriano para añadirle mejor sus propias preocupaciones, según un movimiento contradictorio. Por un lado, seguía a Heidegger en el terreno de su oscurantismo y de su primitivismo, llegando incluso, no sin ironía, a "sobreheideggerizar" el comentario (*leçon* traducido por "lection", por ejemplo); por otra parte, salía de la etimologización quitándole al texto su mal gusto populista de estilo "Selva Negra": "En suma", subraya Jean Bollack, "Lacan da pruebas de libertad y de soberanía en su manera de traducir. Arrastra el texto hacia la ciencia, hacia el arte y hacia el lenguaje, privilegiando el oír sobre el decir. Añade al texto algo mallarmeano."[19]

Allí donde Heidegger, por ejemplo, jugaba con la homofonía de los verbos *legen* (alemán) y *legein* (griego), Lacan jugaba en francés con la homofonía de las palabras *léguer* (legar), *legs* (legado) y

lais (forma poética), introduciendo así en la traducción francesa un equivalente del juego heideggeriano sobre la lengua alemana y griega. Ese paso por Mallarmé era a todas luces una manera de reducir a nada la pretensión heideggeriana de la superioridad filosófica de la lengua alemana. Además, desnegativizaba el texto: siempre que el filósofo empleaba el término *Unverborgenheit* (no-oscuridad) para designar lo que se percibe del ser en Heráclito, Lacan traducía *dévoilement* (desvelamiento), privilegiando el acto de apertura mismo en detrimento de la idea de una pesquisa por "no-ocultación".[20]

Pero, sobre todo, cometía un acto sacrílego. En lugar de traducir la versión de 1954, que conocía perfectamente puesto que la citaba en nota en varias ocasiones, escogía la de 1951. Dicho de otra manera, sin explicación, se permitía amputar del texto definitivo de Heidegger su última parte, es decir aquel famoso "comentario del comentario" donde el filósofo enunciaba su doctrina: sólo un retorno al gran comienzo de Occidente puede salvar al hombre moderno del reino de la ciencia y de la técnica.[21]

Sin duda, Lacan se equivocaba de texto cuando traducía la versión de 1951 en lugar de la de 1954. Pero como en su trabajo hace referencia constantemente a la segunda versión para corregir la primera, no hay más remedio que interpretar *textualmente* la significación de esa amputación. Parece querer decir que prefirió el Heidegger comentador de Heráclito al Heidegger de la doctrina de la salvación y de la superioridad alemana. En otros términos, privilegió, en la obra heideggeriana, lo que tenía que ver con la concepción del lenguaje, y no conservó del estilo heideggeriano sino la técnica del comentario, poniendo el acento no en una ontología, sino en una estructura, no en una pesquisa por no-ocultación, sino en un desvelamiento como búsqueda de la verdad del deseo. Se comprende entonces por qué Beaufret y los heideggerianos dogmáticos guardaron silencio sobre esa traducción. Iba en contra de sus propios trabajos de etimologización jergática de la lengua heideggeriana. Fue pues objeto de un verdadero ostracismo, hasta el punto de no ser mencionada ni en la traducción ulterior debida a

André Préau ni en los comentarios de los heideggerianos franceses referentes a la cuestión del logos.

El asesinato insidioso perpetrado en un texto a partir de una traducción indica lo que fue el itinerario de Lacan durante los diez años de la posguerra. Entre 1951 y 1956 efectuó efectivamente una lectura antisartreana de Heidegger, que le fue en gran parte inspirada por la relación transferencial con Beaufret. Pero, a partir del "Discurso de Roma", y a pesar de numerosas ambigüedades, se apartaba ya de los principales temas de la filosofía heideggeriana, en especial de toda visión apocalíptica de la ciencia y de toda ontología de la búsqueda, del origen o de la presencia. Más tarde, en su comentario al *Banquete* de Platón, se alejará todavía más de la idea heideggeriana de un origen del ser cuya claridad se habría oscurecido con la evolución del mundo moderno.[22]

Si Lacan pudo utilizar la obra heideggeriana de esa manera, era porque se prestaba, en la Francia de la posguerra, a semejante utilización. En ese sentido, Sartre tenía razón en subrayar: "Poco importa Heidegger, si descubrimos nuestro propio pensamiento en el de otro." Nada era más cierto. La rumia heideggeriana fascinó a toda una generación, de manera hipnótica, en la medida en que no constituía un sistema, en que se situaba de entrada en la complejidad de un "entre-dos-lenguas", en el entramado de la verdad y de la mentira, en lo inextricable de la existencia y de la apariencia, con el doble riesgo de ser intransmisible (puesto que estaba sujeta a múltiples variaciones) e intraducible (puesto que cada quién podía encontrar en ella el eco de su propia palabra). Por esa posición paradójica, el pensamiento heideggeriano desempeñó un papel iniciático y pedagógico en la historia del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. Y a este respecto, Lacan formó parte, por los mismos motivos que Sartre y más tarde Foucault y Derrida, de los que hicieron legible el texto heideggeriano en la misma medida en que, contrariamente a Beaufret y a sus alumnos más dogmáticos, se negaron a serle fieles a fin de captar mejor lo que, en él, era esencial: la capacidad de descubrir en lo otro lo que es en sí.

Como toda una generación, Lacan pasó pues por Heidegger para descubrir y para servir a Lacan. De ello da fe la presentación del primer número de *La Psychanalyse* donde apareció la traducción "autorizada" de "Logos": "En cuanto a la presencia aquí de M. Heidegger", escribía, "es por sí sola, para todos los que saben dónde se yergue la meditación más altiva del mundo, la garantía de que cuando menos hay una manera de leer a Freud que no da testimonio de un pensamiento tan barato como lo repite el detentador patentado de la fenomenología."[23] Ese vibrante homenaje a "M. Heidegger" se parecía a una verdadera astucia de siux. Lacan no se contentaba con censurar el texto de aquel cuya "altiva meditación" exaltaba: utilizaba su nombre contra el de Sartre —el "detentador patentado"— a fin de asentar su estrategia de reconquista del movimiento psicoanalítico francés fundada en una lectura no fenomenológica de la obra freudiana.

Si la referencia a la problemática heideggeriana del desvelamiento de la verdad y del "dejar actuar a la palabra" seguía siendo masiva en el "Discurso de Roma", desapareció cuarenta años más tarde en el momento en que Lacan pronunció en la Sorbona una conferencia titulada "La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud",[24] en la que asentaba una teoría del significante fundada ya no únicamente en una lectura de Saussure y de Lévi-Strauss, sino construida de manera lógica a partir de los trabajos de Roman Jakobson sobre la metáfora y la metonimia. En ese sistema, donde el inconsciente quedaba formalizado sobre el modelo de una estructura de lenguaje y donde se reivindicaba la entrada de Freud en el círculo de la ciencia, Lacan renunciaba a toda ontología. Dicho de otra manera, su apropiación de la obra heideggeriana estuvo gobernada por las dos lecturas sucesivas que hizo de la lingüística estructural. En la primera, la del "Discurso de Roma", no habiendo elaborado todavía su teoría del significante, conservaba la rumia heideggeriana sobre el origen y el desvelamiento; en la segunda, por el contrario, la de "La instancia de la letra", se desmarcaba de ella con una voluntad àfirmada de situar el descubrimiento

freudiano en el campo de la ciencia, gracias a una referencia a la razón y al *cogito* cartesiano.

Y era en el momento en que más se alejaba de la obra heideggeriana cuando rendía al hombre Heidegger un homenaje acentuado: "Cuando hablo de Heidegger", escribía en 1957, "o más bien cuando lo traduzco, me esfuerzo en dejar a la palabra que profiere su significación soberana."[25] ¡Curiosa manera de enredar aún más la mentira y la verdad para despedir a aquel en el que pretendía uno inspirarse! Heidegger quedaba abandonado aquí a la "significancia soberana" de su palabra, lejos de esa ciencia del significante a la que aspiraba Lacan. En cuanto al acto de traducción de "Logos", servía menos para transmitir el texto heideggeriano que para ilustrar la enseñanza de Lacan.

Que Lacan no fuese heideggeriano no le impidió querer apasionadamente ser reconocido por Heidegger, siendo así que éste no entendía nada de su enseñanza.[26] Con ello, se instauró una fantástica relación hecha de silencios, de malentendidos y de citas fracasadas entre esos dos hombres que, cada uno a su manera, se interrogaban sobre la cuestión de la palabra y del lenguaje. Silencio de Lacan a propósito de la traducción incompleta de "Logos", silencio de Heidegger sobre esa censura, distorsiones a propósito de la transferencia de las que Beaufret fue la víctima, silencio o ausencia de palabras durante el diálogo fracasado de Guitrancourt, después en la carretera de Chartres, silencio una vez más de los traductores de Heidegger sobre la traducción de "Logos" por Lacan, después de Lacan sobre el pasado nazi de Heidegger, silencio finalmente sobre otros dos momentos importantes de esa relación trapacera.

En 1959, durante una cena que reunía a Lacan, a su hija Judith, a Maurice de Gandillac, a Jean Beaufret y a Dina Dreyfus, la segunda mujer de Lévi-Strauss, estalló una viva discusión a propósito del pasado de Heidegger. La señora Dreyfus rechazó la idea misma de tomar en cuenta semejante filosofía, mientras que Beaufret negaba que esa filosofía tuviera nada que ver con el nazismo. En medio de los invitados, Lacan guardó silencio, acariciando los

cabellos de Judith, y después trató de desviar la conversación hacia otro tema. Sin embargo, en ocasión de un texto de *Les Temps Modernes* de 1958 donde se había creído atacado por Jean Wahl, no había vacilado en responder a éste lo más claramente posible, subrayando en una carta que, en cuanto a la "prueba nazi", siempre había sido solidario de las víctimas y que no admitía que se pudiera dudar de ello un solo instante a propósito de "agravios para con Heidegger".[27]

Siete años más tarde envió a Heidegger sus *Escritos* con una dedicatoria. En una carta al psiquiatra Medard Boss, éste comentó el suceso con estas palabras: "Seguramente usted también ha recibido el grueso libro de Lacan (*Écrits*). Por mi parte, no logro por ahora leer nada en ese texto manifiestamente barroco. Me dicen que el libro provoca un remolino en París semejante al que suscitó antaño *El ser y la nada* de Sartre." Unos meses más tarde, añadía: "Le envío adjunta una carta de Lacan. Me parece que el psiquiatra necesita un psiquiatra."[28] Ésa era pues la opinión que Heidegger tenía de Lacan...

Todavía una última vez, al enterarse de que el filósofo estaba enfermo, Lacan viajó a Friburgo, en compañía de Catherine Millot, para exponerle su teoría de los nudos. Habló abundantemente y Heidegger guardó silencio.[29]

III

Destinos cruzados: Jacques Lacan y Françoise Dolto

LA RECIENTE PUBLICACIÓN de la correspondencia de Françoise Dolto[1] con sus parientes cercanos permite esclarecer con mucha más precisión que cuanto lo habíamos hecho en la *Historia del psicoanálisis en Francia* el destino de la que fue, al lado de Jacques Lacan, la segunda gran figura del freudismo francés. Françoise Marette había nacido en noviembre de 1908 en una familia de hombres de la École Polytechnique y de militares de la derecha conservadora, bañada en devociones y adepta de las ideas de Maurras. Fue educada pues según los principios educativos de esa gran burguesía parisiense cuya opinión estaba moldeada por la lectura cotidiana de *L'Action Française*. Desde su más tierna infancia leyó libros piadosos y fue iniciada en las más tontas pamplinas referentes a la sexualidad humana. Creyó durante mucho tiempo que los niños nacían en cajas enviadas a la tierra por el Sagrado Corazón de Jesús, que las cosas del amor eran repugnantes, o también que las mujeres estaban destinadas a pasar de la virginidad a la maternidad sin tener jamás acceso ni a la intelectualidad ni a una libertad cualquiera.

Una carta de su tío abuelo materno, oficial del ejército colonial en Tonkín, muestra claramente la enseñanza que se pretendía dar en 1921 a las niñas de su medio: "Estoy contento de que te diviertas mucho y de que haces [*sic*] mucho ejercicio en bicicleta. Aunque admito que es bueno que la mujer sea deportiva, no creo en la necesidad, que está de moda hoy, de que se entregue a los deportes con el deseo único de ser campeona de cross-country. Temo que, para alcanzar la meta, descuiden otras más importantes; que ya no piensen bastante en desarrollar su cultura moral e intelec-

tual que debe ser su verdadero atributo y darles las verdaderas cualidades de una esposa y de una madre modelos."[2]

En septiembre de 1922, su madre, Suzanne Marette-Demmler, se expresaba de manera idéntica. Después de enterarse de que Françoise había tenido, con su primo, una "conversación" sobre "cosas sexuales", le hizo fuertes reconvenciones: "Son cosas que no sirven más que para excitar la curiosidad malsana y de las que hay que acusarse en la confesión [...]. No es elegante, no es limpio, y quiero tener una hija clara, limpia, una verdadera *muchacha* que pueda estar orgullosa de su alma bien blanca, e incluso ser celosa de ella, es decir, no permitir a nadie que la manche. Cuando yo estaba en el convento y algunas compañeras venían a hacerme preguntas de ésas, empezaba por darles una bofetada, después las llamaba asquerosas, etc."[3]

Fue así como, a lo largo de toda una infancia atravesada por el horror de las trincheras de Verdún, la pequeña Françoise Marette fue sometida a ese catecismo dominante. Su impetuosa travesura, en la que se manifestaba, sin embargo, el impulso de una rebelión real, no se transformó, durante sus años de adolescencia, en verdadera rebeldía. Tanto menos cuanto que, en el seno de su familia, las relaciones entre padres, hijos, criados y gobernantas eran tan calurosas que nadie podía sospechar que fueran otra cosa sino la expresión de un magnífico amor cristiano. Pero detrás de esas apariencias de ternura y de caridad se disimulaba un breviario del odio. Germanofobia, racismo, antisemitismo: tal fue el primer alimento espiritual de la que iba a convertirse en la fundadora en Francia del terreno del psicoanálisis del niño.[4]

La existencia simultánea de esas dos realidades contradictorias —la de las apariencias caritativas, la del breviario del odio— significaba sin duda que en el corazón de la familia Demmler-Marette la reivindicación consciente de un ideal de soberano bien servía para enmascarar una organización patológica de las relaciones afectivas. Y fue en el enmarañamiento de esas dos realidades, entre norma afirmada y patología inconsciente, entre odio reprimido y amor proclamado, donde se construyó, sobre un fondo de pa-

triotismo guerrero, la personalidad de la joven Françoise. Entre 1908 y 1920, como lo muestran sus cartas y su autobiografía,[5] dos hombres y tres mujeres fueron para ella los actores principales de un gran drama neurótico que estuvo a punto de llevarla por el camino de una profunda melancolía.

Hubo primero el padre, Henry Marette, capitán de artillería, especializado en la fabricación de obuses y de explosivos; después el tío materno, Pierre Demmler, capitán en el 62º batallón de cazadores de montaña, mortalmente herido en los Vosgos en el Sphinx de la Tête de Faux, el 6 de julio de 1916. Del lado de las mujeres, fueron Suzanne, la madre, enfermera y esposa en el hogar, y después "*Mademoiselle*", la gobernanta, amable pero estirada, y finalmente Jacqueline, la hermana mayor, preferida de la madre y objeto de los celos de Françoise. Guapa, inteligente, adornada con todas las virtudes y siempre presentada como ejemplo por su admirable conducta, debía morir el 30 de septiembre de 1920, víctima de un fulminante cáncer de los huesos.

Desde el principio de la guerra, con sólo siete años de edad, Françoise se tomó por la novia de su tío Pierre, manteniendo con él, por carta, una verdadera relación amorosa. En lugar de conservar sus distancias, éste la alentó en ese camino, sostenido por lo demás por Henry y Suzanne. Llegó incluso hasta prometerle casarse con ella al término de las hostilidades. Con ello, Françoise siguió de cerca todos los combates, empujando a su padre a fabricar obuses para matar a muchos "boches": "Debes trabajar más en hacer obuses", escribía en septiembre de 1915, "para matar a los cochinos boches que hacen daño a los pobres franceses que sufren por los malvados boches que son cruel y que mata niños de 1 en y de dos [*sic*]..."[6]

En los cursos Sainte-Clotilde en los que entró aquel año, la letanía anti-boche estaba en su esplendor, hasta tal punto que las alumnas tuvieron que redactar un trabajo titulado "Una carga a la bayoneta". Françoise se lanzó a ello jubilosamente: "Se mata a 3 soldados o más, se mete la bayoneta en el cuerpo de un boche y se la saca con asco, pero cuando se la retira está uno contento y se

mete otra vez la bayoneta."[7] Alentada a expresar claramente esa ultrajante germanofobia, Françoise fue invitada también, de manera más sutil, a hacerse racista. Así como el *alemán* era asimilado siempre, en el discurso familiar, al enemigo hereditario, y culpado por excelencia de las barbaries más extremas, del mismo modo el *negro* gozaba de un estatuto ambivalente. Atildado en su legendario uniforme de fusilero senegalés, era representado con los rasgos del buen negro colonizado, todo feliz de servir de carne de cañón en la cruzada francesa contra el enemigo teutón. Pero era designado también como un ser diabólico, provisto de una especie de sexualidad animal y primitiva que se juzgaba peligrosa para los humanos civilizados. De donde el espantoso embrollo en que se encontraba enredada la pobre Françoise en medio del combate que pretendía llevar a cabo contra los "boches".

Al enterarse de que un fusilero senegalés cuidado por Suzanne había besado a su "noviecita" porque ésta le recordaba a su hija de la misma edad, el tío Pierre le hizo una escena de celos. Le recomendaba evitar a los negros tentadores que "son evidentemente muy hermosos pero no valen lo que los cazadores de montaña". Por su lado, *Mademoiselle,* atemorizada por el peligroso beso, se apresuró a regañar a Françoise y a lavarle vigorosamente la mejilla. Para consolar a su hija a la que se daba a entender pues que un beso de negro equivalía a una mancha sexual y microbiana, Henry Marette le mandó una tarjeta postal que representaba a cuatro lindos niños negros de estilo Banania: "Aquí unos buenos pequeños camaradas", escribió. El envío tuvo el efecto de hacer nacer en la niña un sentimiento de terror, y después de culpabilidad. Cruzándose en la calle por casualidad con una "familia negra", se prohibió a sí misma mirarla, cuando se moría de ganas de hacerlo. Le dio tanto miedo lanzar una mirada a lo que deseaba ver que su madre quiso calmar su temor y le envió a su vez el retrato de un negro vestido de fusilero senegalés. Añadió estas palabras: "¿Tienes miedo?"[8]

Cogida en la trampa de un discurso donde el breviario del odio se enunciaba con palabras que tenían el aspecto de las del amor,

Françoise Marette participó así, por una especie de servidumbre medio voluntaria, medio involuntaria, en la gran comedia mortífera que le imponía amablemente el mundo de los adultos. A la muerte de su tío, se tomó verdaderamente por una viuda de guerra y, durante todos sus años de adolescencia, no logró hacer el duelo de aquel primer amor. ¿Cómo habría podido, en una familia donde el culto de los héroes muertos en el campo del honor, lejos de atenuar el odio anti-boche y la época de las trincheras, se transformó después de 1920 en un nuevo deseo igualmente virulento de desquite germanófobo?; ¿cómo hubiera podido cuando Pierre Marette, su hermano mayor, se apresuró a convertirse en un feroz artesano de ese espíritu revanchista? Alumno de la academia militar de Saint-Cyr, ultranacionalista, antirrepublicano, tomó el relevo del tío muerto, cuyo nombre llevaba, soñando vengarlo al precio de una nueva guerra. Su odio contra el *alemán* se acompañó de la manera más natural con un antisemitismo ardiente que no hizo sino crecer al paso de su adhesión militante a las tesis de la Acción Francesa. Llevará a cabo en Marruecos una carrera clásica de oficial del ejército colonial, repartiendo su tiempo entre la vida de cuartel, los permisos y la "pacificación" de los indígenas.

La muerte de Jacqueline, la hermana mayor, contribuyó a mantener a Françoise en una situación de duelo, de hastío y de culpabilidad. De esa muerte, Suzanne Marette no se repuso, a pesar del nacimiento de su último hijo en septiembre de 1922. El estado depresivo en que se encontró, a raíz de una fiebre cerebral acompañada de brotes delirantes, no era así sino la revelación de la melancolía de que era presa desde hacía mucho tiempo y que sólo una vida repleta de tareas domésticas y de deberes conyugales había permitido disimular. Habiendo recibido semejante educación en contacto con una madre que, aunque abnegada y amorosa, no dejaba de ser una víctima anuente de los ideales de su casta, Françoise abordó su vigésimo año en un estado de grave neurosis. Obsesionada por un comienzo de obesidad y por una imagen de sí misma que la disgustaba fuertemente, era incapaz de

enfrentar una vida sexual cualquiera ni de pensar en un verdadero oficio o de construirse una identidad: "Tengo veinte años y aparento doce", escribía. "[...] Temo no ser ya capaz de luchar y entonces [...], si eso debiera suceder, preferiría morir en el mismo instante."[9]

Para las mujeres excepcionales de esa generación, deseosas de liberarse de una ganga familiar que, en el umbral de los años treinta, las mantenía todavía en un modelo de feminidad ya caduco, eran posibles varios caminos: o bien la toma de conciencia política, o bien el compromiso feminista o místico, o también la rebeldía individual mediante el acceso a un oficio y, por lo tanto, a una autonomía. Fue esta última elección la que hizo Françoise Marette cuando, con algunos años de retraso respecto de su hermano menor, Philippe, emprendió estudios médicos, a la vez para curarse de su educación y para no repetir, convirtiéndose a su vez en madre y esposa, los errores cometidos por sus padres. Queriendo ser "médico de educación", se cruzó pues con la aventura pionera del freudismo francés en la persona de René Laforgue. La cura empezó en febrero de 1934 y duró tres años.[10] Operó en el destino de Françoise una especia de "milagro" que se parecía mucho a una revolución de la conciencia. Pero esa revolución se hizo por el trabajo del inconsciente que transformó a la pequeña Marette en *otra mujer*: una mujer consciente de sí misma y ya no enajenada, una mujer capaz de sentirse sexualmente mujer en lugar de tener de sí misma una imagen mortífera e infantil.

Puede sentirse lo esencial de esa revolución en la soberbia carta que dirigió a su padre el 15 de junio de 1938. Henry Marette se quejaba de lo que ella había pasado a ser y no comprendía que rechazara el ideal de vida que había sido el suyo. Ella le explicó pues, con gran firmeza, la significación de aquel cambio. Y para eso, utilizó lo que había aprendido leyendo los textos de Freud, atravesando la experiencia de la cura y frecuentando el medio psicoanalítico. Expuso a su padre no unos agravios inútiles, sino un verdadero cuadro clínico de la desdicha melancólica de su madre, con el que durante varios se había identificado ella misma.[11] Fran-

çoise Marette habrá sido pues despertada de su neurosis por el aprendizaje de un saber clínico, y arrancada de los prejuicios de su medio por el acceso a una nueva cultura.

A este respecto, es interesante comparar el itinerario de Jacques Lacan y el de Françoise Dolto. El primero provenía de la mediana burguesía comerciante, católica, chovinista y conformista. Para esa burguesía, apegada todavía a antiguas raíces campesinas, la constitución de un capital y la posesión de bienes materiales representaban el ideal más cumplido de la felicidad social. Sabemos que a los ojos de Alfred Lacan, que lo ignoraba todo de los valores del arte, de la cultura o del saber, nada igualaba en prestigio a los oficios ligados al comercio y a la circulación de las mercancías. En cuanto a Émilie, su esposa, la única arma intelectual que supo reivindicar fue la de la espiritualidad cristiana. Había algo de mística en aquella mujer, lo cual explica en parte la entrada de su hijo menor en la vida monacal. Desde su nacimiento, le había manifestado una especie de adoración, y él, por su parte, la miró siempre como a una santa.

Tal no era el caso de Jacques Lacan. En él, el deseo de entrar en una aristocracia del pensamiento corría parejas con una fuerte voluntad de elevarse en la escala social. De modo que le era preciso identificarse con valores antagonistas a los de su medio de origen. Por medio de una ruptura radical con su familia, Lacan se convirtió pues en un gran burgués, hijo de nadie. Frecuentó los mejores salones de la alta sociedad parisiense y fue tan esteta, nihilista y cosmopolita como conformistas y chovinistas eran sus padres.

Françoise Marette pertenecía, por el contrario, a una clase social que pretendía ser conscientemente portadora de las tradiciones intelectuales y morales de la Francia patriótica, nacionalista y antirrepublicana. Dicho de otra manera, fue educada según principios educativos cuya coherencia reflejaba *en primer lugar* la adhesión a un sistema de pensamiento. Por consiguiente, la ruptura con su familia pudo expresarse en el conflicto y el intercambio verbal: fue dicha, confesada, explicada, repetida... Nada que ver

con el vacío intelectual, la ausencia de palabra y la incomunicabilidad que caracterizan la relación de Lacan con sus padres. Nada que ver tampoco con la radicalidad de la ruptura lacaniana, en la que el hijo no tenía nada que oponer al padre, puesto que el padre no tenía los medios intelectuales para comprender aquello a lo que el hijo quería tener acceso. Uno y otro no hablaban el mismo lenguaje y no pertenecían ya al mismo mundo.

De su educación tipo "Acción Francesa", Françoise no repudió sino los aspectos más patológicos: rechazó los prejuicios sobre el sexo, la humillación abusiva de las mujeres y la omnipotencia del reino paterno sobre los hijos. Pero como su cura con Laforgue fue menos una iniciación intelectual en una nueva cultura que un despertar afectivo provocado por el aprendizaje de un saber clínico, siguió siendo, en el plano del pensamiento, la heredera de los valores que le habían transmitido. De ello da testimonio, si fuera necesario, el episodio al que alude en su carta de junio de 1938. Su hermano la había acusado de "dejarse mantener por los judíos",[12] expresando así su rechazo del freudismo considerado como un "asunto judío": opinión enteramente banal para un adepto de la Acción Francesa. Ahora bien, en lugar de criticar claramente el antisemitismo que contenían tales frases, Françoise se rebeló contra la acusación misma. Hizo saber a su padre que no era en absoluto mantenida por los judíos.

Antes que poner en tela de juicio los fundamentos de ese pensamiento maurrasiano que había moldeado durante tantos años su personalidad, prefirió escapar mediante una especie de olvido o de rechazo de toda intelectualización.[13] Por eso, la manera en que se hizo freudiana se pareció tanto a una conversión religiosa. En la misma medida en que el acceso de Lacan al freudismo fue una aventura racional que desembocó en una refundición teórica, en esa misma medida el de Dolto fue del orden de una revelación mística. En su cura con Laforgue y en su encuentro con el medio psicoanalítico, Françoise fue tocada por la gracia de un saber iniciático que la transformó hasta en su imagen corporal. Alumna asidua, asistió a partir de 1935 a numerosas conferencias de la

SPP, tomando notas con pasión. Paralelamente, durante los períodos que pasó en el marco de sus estudios médicos en la Maison-Blanche, en Vaugirard con Heuyer, en los Enfants-Malades y en Bretonneau, vio despertarse en ella lo que iba a convertirse en su genio propio: una fabulosa capacidad para escuchar a la infancia, para tomar las palabras de la infancia, para hablar en connivencia con la infancia, a la manera de esas profetisas gitanas que a Sandor Ferenczi le gustaba tanto encontrar en las barriadas de Budapest, a principios de siglo, cuando la práctica del psicoanálisis estaba todavía toda impregnada de una ingenuidad de los orígenes.

Esa facultad de escuchar a la infancia se reveló al contacto del que fue su segundo maestro: Édouard Pichon. Así como Laforgue, que estaba animado por una fuerte espiritualidad religiosa, no trató de poner en cuestión la fe católica de su paciente y tuvo una tendencia a ampliársela hasta un cristianismo ecuménico, así también Pichon no la incitó a rechazar o a analizar el modo de pensamiento maurrasiano que ella había heredado. Nada tiene esto de asombroso, puesto que él mismo había hecho de la doctrina de Maurras la punta de lanza de su combate por un freudismo francés. Por consiguiente, a través de sus dos maestros, Françoise formó parte en la SPP de la corriente chovinista, lo que le valió ulteriormente serios altercados con la IPA. ¿Se dio cuenta de ello? Seguro que no,[14] puesto que su conversión al freudismo había tenido el efecto de desintelectualizarla o de "desmacularla", como le gustaba decir a ella, es decir, liberarla de las constricciones de la razón y hacerla entrar así en una especie de naturalidad primitiva del pensamiento, anterior al pensamiento razonante.

Entre Pichon y ella nació una amistad hecha de ternura, de intercambios calurosos y de consejos críticos. Gracias a él, ella presentó su tesis de medicina sobre un tema que le era querido, *Psicoanálisis y pediatría*,[15] y que iba en el sentido de su combate en favor de la introducción del freudismo en el terreno de la medicina hospitalaria y de la pedagogía. Más que con Lacan, él veía en esa alumna modelo, afablemente apodada "la pequeña Marette", la verdadera continuadora de su obra de ideólogo del freudismo

francés. Fue por lo demás con mucha delicadeza y mucha firmeza como corrigió el manuscrito de esa tesis. Hizo deslumbrantes observaciones a propósito del estilo, de la sintaxis, de la gramática y de la conceptualidad, y alentó a la candidata a añadir referencias históricas, especialmente a citar los nombres de Eugénie Sokolnicka, de Anna Freud, de Melanie Klein y del propio Pichon.[16]

Aquella tesis, defendida el 11 de julio de 1939 y publicada al final del año, se presentaba de manera bien extraña. En la primera parte, Françoise exponía de modo simplista los principales elementos de la doctrina freudiana, sin citar ningún otro nombre de autor fuera del de Freud. Y, sin embargo, se inspiraba ampliamente en toda la tradición de la escuela francesa, y en particular en la terminología propuesta por Laforgue y Pichon. Así, por ejemplo, utilizaba la palabra *aimance*[17] dando a entender que la había introducido ella misma. Lo mismo con otras nociones: de donde las correcciones de Pichon.

Dolto afirmó siempre que su maestro en el terreno del psicoanálisis del niño fue Sophie Morgenstern: "Ella me enseñó a hacer hablar a los niños con confianza sin que temieran que lo que dijeran les fuera repetido a los adultos."[18] Nada más cierto. Morgenstern, a la que conoció en casa de Heuyer, desempeñó en efecto ese papel. Subrayaba también que no había leído los textos de Melanie Klein en el momento de la redacción de su tesis. Sin duda es verdad. Pero tenía, sin embargo, en aquella época, un conocimiento sucinto del debate que oponía a la escuela inglesa y a la escuela vienesa. Y aun cuando, en ese terreno, su única referencia seguía siendo el caso del pequeño Hans, no podía ignorar la existencia misma de ese debate, aunque sólo fuera por la publicación de artículos sobre ese tema en la RFP, y a través de la enseñanza de Édouard Pichon. En una conversación de abril de 1986, nos contó que había tenido ocasión de conocer a Melanie Klein en casa de Marie Bonaparte hacia 1936: "En el jardín de la princesa, hizo una especie de control con los jóvenes que estaban allí y yo veía que tenía la idea de que era preciso que a los ocho meses un niño pasara por la fase anaclítica, era preciso que tuviera una buena

madre o una mala madre; todo eso me parecía artificial: la madre no es ni buena ni mala, es una madre para lo oral, para lo anal, que se toma o se deja [...]. No obstante, sentía que Melanie Klein tenía un carisma asombroso [...]. Estaba muy interesada en el psicoanálisis del niño, pero a mí me parecía que todo en ella estaba demasiado teorizado y demasiado construido, siendo así que cada niño aporta algo nuevo."[19]

Forzoso es constatar que, si hubo encuentro, no tuvo lugar en 1936. En la época de entre las dos guerras, Melanie Klein y Marie Bonaparte no se frecuentaron. La princesa leyó en 1934 el libro sobre el psicoanálisis del niño, y en octubre de 1935 asistió en la BPS a una conferencia de Melanie. Le dio "un quebradero de cabeza" y juzgó que los errores kleinianos "infestaban" a la sociedad inglesa.[20] En su diario no se menciona ningún encuentro que pueda avalar el testimonio de Dolto. Fue sólo después de 1945, y a pesar de su amistad con Anna Freud, cuando se interesó en las tesis kleinianas, especialmente para la publicación de sus cuadernos de niña.[21] Es posible entonces que entre 1946 y 1953 haya tenido lugar el encuentro evocado por Dolto.

Cuando ésta redactó su tesis, no tenía pues opinión sobre la práctica de Melanie Klein. Como su conocimiento del debate en curso sobre el psicoanálisis de niños y sobre la sexualidad femenina era muy relativo, redactó en la primera parte de su tesis una exposición "teórica" simplista e indigente. Muy diferente era la segunda parte, donde inventaba, siguiendo a Sophie Morgenstern, un método de análisis de niños que estuvo en el origen de su gesto fundador.

En una conferencia,[22] Claude Halmos, biógrafo de Françoise Dolto, ha indicado cómo situar la posición de ésta en la historia del psicoanálisis del niño. En la estela de la obra de Melanie Klein, que fue la primera que inventó un universo específico de la infancia, esa posición sería culturalista. Al escoger situarse del lado de un "pueblo de los niños", Dolto habría creado así una "cultura" de la infancia. Esa hipótesis tiene la ventaja de explicar en qué sentido el paso de Françoise al psicoanálisis fue del orden de una

conversión y no de una teorización. El método que inventó consistía en rechazar la técnica del juego y de la interpretación de los dibujos en favor de una apropiación por el terapeuta del lenguaje infantil. El psicoanalista debía entonces utilizar las mismas palabras que el niño y darle a entender sus propios pensamientos bajo su aspecto real. Los dieciséis casos presentados en la tesis son la ilustración de este método. Parecen haber sido escritos para ser leídos por niños, hasta el punto de que se tiene la impresión de encontrar en ellos no, bajo la pluma de Freud, un relato novelesco, sino más bien el estilo de Charles Perrault. Por eso el universo de esos relatos está poblado de personajes que pertenecen a la tradición del cuento. Todos han salido de un medio popular y todos se parecen a Blancanieves, a Pulgarcito, a Enriquete el del Copete, al Ogro y a la Ogresa. En cuanto a los conceptos, están traducidos en lenguaje infantil. En la rúbrica "Léxico sumario", se encuentran por ejemplo las definiciones siguientes: "*Eneuresia*; pipí en la cama; *Encopresia*: caca en los pantalones".

Tal fue el genio clínico de esa mujer fuera de lo común. A través del culto muy a lo "vieja Francia" de un vocabulario tradicionalista, inventó un habla inolvidable que hizo de ella una narradora popular capaz de interpretar la lengua de la infancia a la manera de un etnólogo que hubiera escogido no sólo observar los ritos de su tribu de elección, sino compartir sus alegrías y sus sufrimientos. A este respecto, su voluntad de ser el portavoz de las palabras de la infancia la llevó a ocupar el lugar de un chamán más que el de un psicoanalista. Y ese fue su único desquite sobre su medio de origen. Salida de la gran burguesía, nunca tuvo el deseo de alzarse a una clase social superior a la suya. Muy al contrario, hubo en ella el anhelo constante de mantener con el pueblo una relación arcaica. Sin embargo, esa necesidad vital de un lugar afectivo, que tomó la forma de un amor a la infancia, no desembocó nunca en la búsqueda de una verdadera toma de poder. Dolto utilizó pues su poder de sugestión, no para reinar sobre un mundo de esclavos, sino para servir a la causa de los oprimidos. En la historia de su destino, esos oprimidos fueron primero los niños —o más bien el pueblo

soñado de esa infancia imaginaria de la que ella había sido desposeída por la tontería de su educación—, después, en el interior de ese pueblo, fueron los oprimidos de los oprimidos, es decir, los niños pobres: pobres por su origen social, pobres por su miseria psíquica, pobres por su desgracia corporal. Se ocupó así de todos los niños sufrientes: neuróticos, psicóticos, paralíticos, ciegos, inválidos, débiles mentales o sordos. Lo sabemos hoy: hizo milagros, a imagen de lo que había sido el milagro de su conversión freudiana.

Jacques Lacan y Françoise Marette se cruzaron en la SPP en 1936. Sabemos hasta qué punto ella quedó impresionada por la exposición del 16 de junio sobre "El estadio del espejo", puesto que tomó notas abundantes que constituyen hoy la única huella de ese texto perdido. Después se frecuentaron más regularmente y se conocieron de veras hacia 1938, cuando ella leyó el artículo sobre la familia. Atravesaron entonces la guerra sin verse. Mientras él cambiaba de vida y se enfrentaba al problema de su paternidad y de su separación de Malou, ella encontraba por fin al hombre de su vida, Boris Dolto, un médico ruso emigrado, nacido en Crimea. Se casó con él el 7 de febrero de 1942, y trajo al mundo un año más tarde a su primer hijo.[23] Como Lacan, no participó en la Resistencia ni en la colaboración y prosiguió durante toda la Ocupación sus actividades en el hospital Trousseau.

Después de la guerra, Jacques y Françoise se hicieron lo más amigos posible y tomaron la costumbre de tutearse. Ahora bien, Lacan hablaba rara vez de tú. Hablaba de usted a sus mujeres y a sus amantes, en público por lo menos, y sólo utilizaba la segunda persona del singular con los hombres de su generación y sus antiguos camaradas de sala de guardia: Nacht, Lagache, Ey, Mâle, etc. Françoise tuvo derecho pues, por su lado, a la expresión de una fraternidad habitualmente reservada a los hombres. Formó parte de las raras mujeres de su medio con las que la cuestión de una eventual relación carnal no se planteó nunca. No trató ni de seducirla ni de hacerle la corte. Así que fue, como Jenny Aubry, una verdadera amiga.[24] Esas dos mujeres tuvieron por lo demás

en común, en su relación con Lacan, el considerarse como sus discípulas sin tener que expresar su fidelidad con reverencias cortesanas o manifestaciones de idolatría. Gracias a su éxito personal, pudieron instaurar con él una relación fundada en la igualdad y la independencia de espíritu. Françoise Dolto tenía genio: tuvo en Francia una popularidad más grande aún que la de Lacan, y la hubiera adquirido incluso si no se hubiera hecho lacaniana. En cuanto a Jenny Aubry, tenía títulos, diplomas, un poder institucional y un origen social que impresionaban fuertemente a Lacan. A la una le decía a menudo: "Tú no necesitas comprender lo que yo cuento, puesto que, sin teorizar, dices lo mismo que yo", y a la otra le recordaba siempre que era la hermana de Louise Weiss, lo cual tenía el don de exasperarla.[25] Por esnobismo, Lacan adoraba mencionar el nombre de las gentes célebres, lo mismo que le gustaba frecuentar a los grandes de este mundo y a las estrellas de la actualidad: modelos, actores, periodistas, políticos, filósofos, escritores, etc.

En 1949, Françoise presentó dos casos en la SPP. Se trataba de sacar de un estado psicótico a dos niñas, Bernadette y Nicole, una de las cuales lanzaba gritos sin lograr darse a entender, y la otra permanecía muda aunque no era sorda. Bernadette tenía tendencia a cosificar a los seres vivos y a humanizar los vegetales para destruirse ella misma, mientras que Nicole se quedaba petrificada en su mutismo. Para el primer caso, Françoise tuvo la idea de pedir a la madre que fabricara un objeto que desempeñara para la niña el papel de chivo expiatorio. Bernadette podría así extirpar de sí misma sus tendencias destructoras. Había nacido la "muñeca-flor": un tallo recubierto de tela verde, en lugar del cuerpo y de los miembros, y una margarita artificial a guisa de rostro. Bernadette proyectó sobre el objeto sus pulsiones mortíferas y se puso a hablar. En cuanto a Nicole, gracias a la muñeca, salió de su mutismo. La experiencia revelaba que un símbolo puede servir de mediador en la restitución de una palabra. Pero mostraba también que en esas fechas Françoise Dolto había asimilado la noción kleiniana de "objeto malo" y que había añadido a su práctica la téc-

nica del juego. Al escuchar ese relato, Lacan manifestó su entusiasmo y declaró que la "muñeca-flor" se integraba en sus propias búsquedas sobre el estadio del espejo y sobre el cuerpo fragmentado. Prometió aportar un día un comentario teórico a las invenciones clínicas de Françoise.[26]

En el momento de la primera escisión (1953), los dos se encontraron en la misma facción sin haber adoptado las mismas posiciones. Françoise era favorable a la ruptura y la creía inevitable, mientras que Jacques hizo todo lo que pudo por impedirla. En el congreso de Roma, ella intervino después de que él habló, llenando aquel día, por primera vez, una función que será la suya durante treinta años y dará al movimiento lacaniano un auge prestigioso. Comparando a Lagache y a Lacan con dos dragones, subrayó que se veía a sí misma bajo los rasgos de un dragoncito. Después se lanzó a una larga diatriba en la que, a la vez que señalaba su acuerdo con las tesis del orador sobre el lenguaje, lo criticaba sobre la noción de "maduración instintiva". De hecho, admitía la hipótesis lacaniana de una estructura de lenguaje del inconsciente, pero seguía apegada a cierto biologismo freudiano, justamente aquel cuya crítica efectuaba Lacan con su gesto de relevo del freudismo. Por lo demás, nunca cambió de opinión. Impresionado por ese discurso, Lacan se precipitó hacia ella, le dio un abrazo y anunció que una voz divina se había hecho escuchar por su boca. "¿Qué he dicho pues? Estaba tan emocionada de tener que hablar que ya no pensaba en lo que podía decir. —Por Dios, Françoise, dragoncito", replicó Lacan, "no necesitabas pensarlo para hacernos el don de tu palabra, y hasta para hablar muy bien de ello."[27]

¿Qué había dicho pues Françoise? Había evocado largamente la relación carnal del niño con la madre y subrayado que el papel principal del psicoanalista, frente al adulto neurótico, era comprenderlo más allá de su lenguaje tomado del mundo de los adultos, para devolverle el lenguaje de su edad de desarrollo real.[28] Fue a ese discurso al que Lacan se mostró tan sensible. Ella nos contó un día que se había interrogado a menudo sobre lo que ha-

bía sido la primera infancia de Lacan. Se preguntaba por qué no hablaba nunca ni de sus padres ni de sus orígenes familiares, por qué era a la vez tan torpe en sus gestos cotidianos, tan inquieto de su imagen y tan obsesionado por su aspecto exterior. Por qué necesitaba tanto disfrazarse, frecuentar los bailes de máscaras o exhibir extravagantes atuendos.[29] Dolto había sentido que ese comportamiento lúdico servía para disimular una especie de vacío; se había percatado de que Lacan se parecía a un niño narcisista y caprichoso al que le había faltado, en su primera infancia, algo esencial. Por eso se dirigía a él como a los niños de su consulta. Le hablaba como a un niño, no para infantilizarlo, sino para restituir al adulto demasiado infantil en que se había convertido la infancia real de la que había sido privado.

En las cartas que intercambiaron entre 1956 y 1978 aparece ese modo de comunicación tan particular. Él la conmina a que esté presente en las reuniones importantes de la SFP, le pide "en secreto" su opinión sobre lo que él enseña, o le reclama informaciones que puedan servirle en su seminario. A partir de 1960, ella toma la costumbre de desearle feliz año ofreciéndole cada vez un regalito del tipo confitería, juguete-recuerdo o *gadget*. Él le da las gracias diciéndole cuánto la ama y la estima como una de las raras personas que "*son* plenamente". Ese tema de la plenitud va asociado a menudo bajo su pluma con el de la solidez. Lacan encuentra a Dolto "robusta", pero no vacila en aconsejarle que se ponga a régimen. En febrero de 1961, mientras pasa una temporada en Megève en el hotel del Mont-d'Arbois, le cuenta sus desventuras. Después de ocho días de brillantes proezas y de sol en que quienes lo rodean han cantado sus alabanzas, se ha hecho un disloque en el tobillo: los caminos de la suerte son insondables, dice a su amiga pidiéndole que guarde silencio sobre ese incidente como si se tratara de un secreto de Estado. El año siguiente, el tono es todavía más caluroso. Le dice cuán querida le es. Finalmente, al filo de los años, le repite las mismas confidencias: ella es la única cuyos regalos le dan verdadero gusto, la única que sabe mimarlo.[30]

Por lo demás, se había instaurado entre ellos una fuerte relación clínica. Lacan había tomado en efecto la costumbre de telefonear a Dolto en mitad de la noche para mandarle analizantes con los que no encontraba salida, ya fuera en terapia, ya fuera en control, ya en formación didáctica. Un día, le mandó un paciente muy rico cuya cura estaba "bloqueada", subrayando que podía pedirle una fuerte suma. Ella hizo lo contrario y bajó el precio: "Dado lo que hace usted", dijo, "será más barato." El análisis tomó entonces un nuevo arranque.[31]

IV

El banquete, la tempestad

LOS DIEZ AÑOS que duró la SFP fueron, para Lacan y Dolto, los del florecimiento de un pensamiento y de una enseñanza. En esa sociedad en crisis[1] que vio la emergencia de la tercera generación psicoanalítica francesa, los dos adquirieron progresivamente una posición dominante frente a sus rivales respectivos: Daniel Lagache y Juliette Favez-Boutonier. Hemos tenido ya ocasión de hablar de las múltiples causas que estuvieron en el origen de este brillante éxito. Dos de ellas valen la pena de retenerse. Dolto y Lacan tenían genio, mientras que sus homólogos de la segunda generación (SFP y SPP) no tenían más que talento; por eso, en su sociedad, atrajeron a una mayoría de alumnos en formación —no necesariamente los mismos, y no de la misma manera—. La razón del éxito de esa pareja llameante proviene también del hecho de que fueron, durante aquellos años, los únicos de su generación, en la SFP, que enseñaron un saber freudiano desembarazado de toda liga con la tradición francesa de la psicología universitaria.[2]

No habiendo recibido ninguna formación universitaria en filosofía, Lacan tuvo la voluntad, desde 1933, de sostener una relación privilegiada con los mejores pensadores de su tiempo. Sus lazos personales, a menudo difíciles, con Koyré, Kojève, Corbin, Heidegger, Lévi-Strauss, Hyppolite, Ricœur y más tarde Althusser y Derrida, muestran suficientemente que, a sus ojos, todo relevo serio del freudismo debía pasar por una interrogación de tipo filosófico. Pero, con todo, no abandonó nunca el terreno de la clínica psiquiátrica y empujó a todos sus alumnos a hacer estudios médicos. Así realizó una perfecta síntesis entre las grandes vías siempre necesarias para la implantación del freudismo en un país dado: la vía médica, por la que una ciencia de la clínica se adueña del te-

rreno de la locura, y la vía intelectual (literaria o filosófica), única capaz de dotar a una doctrina de un fundamento teórico.

Frente a Lacan, Lagache tomó un camino radicalmente opuesto. Filósofo de formación, fue toda su vida el artesano no de una refundición filosófica del saber freudiano, sino de una integración de ese saber en el terreno general de una hipotética unicidad de la psicología instalada en la universidad. Fue permanentemente el representante del psicoanálisis entre los psicólogos que le eran hostiles, y el misionero de la psicología en un movimiento freudiano que rechazaba esa herencia. De donde un sonoro fracaso. La vía de la psicología es siempre, en el plano de la teoría, una vía muerta para la implantación del freudismo, cualquiera que sea su fuerza institucional.

En cuanto a Juliette Favez-Boutonier, tuvo un itinerario más o menos semejante. Encarnando ella también los valores de una tradición heredada de Janet, luchó por la implantación del psicoanálisis en la universidad bajo la etiqueta de la psicología. Frente a ella, Dolto ocupó, en la SFP, un lugar sensiblemente idéntico al de Lacan frente a Lagache, pero fue en el terreno de la pediatría, y no de la psiquiatría, donde instaló su enseñanza, ayudada por Jenny Aubry que la acogió a menudo en los diferentes servicios de los que fue patrona después de 1945.

Mientras Dolto se afirmaba como la segunda figura fundadora del freudismo francés, también ella fue rechazada por la dirección de la IPA por su práctica del análisis didáctico. En el congreso de Londres del verano de 1953, el Ejecutivo central, presidido por Heinz Hartmann, rechazó la afiliación de los dimisionarios de la SPP. Confió el examen de la candidatura de su nueva sociedad a un comité que se transformó, según el procedimiento habitual, en una comisión de investigación dirigida por Winnicott y compuesta por Phyllis Greenacre, una norteamericana cercana a Ernst Kris, por Willi Hoffer, un inglés de origen vienés, amigo de Anna Freud, y por Jeanne Lampl de Groot, una holandesa formada por Freud, muy ligada a Anna y a Marie Bonaparte, y a quien correspondió la tarea de interrogar a los "cabecillas" de la rebelión. Todos co-

nocían muy bien los problemas relacionados con la formación de los analistas, y dos de ellos, Winnicott y Hoffer, habían estado involucrados de cerca en las Grandes Controversias. Winnicott visitó a Dolto. Era el mejor situado para valorar su trabajo sobre el psicoanálisis del niño. Juzgó a éste muy positivo y subrayó que debía mantenerse en el marco de la SFP. Sin embargo, emitió una opinión desfavorable sobre las cualidades de didáctica de Françoise: según él, carecía de método y suscitaba sobre su persona una "transferencia salvaje". En consecuencia, se le recomendaba mantenerse apartada de los jóvenes a fin de no "influirlos".[3]

La comisión emitió pues un juicio tan negativo sobre su práctica como sobre la de Lacan. A este último se le reprochó ante todo sus sesiones cortas. A lo que se añadían críticas de otra naturaleza: seducción respecto de los alumnos, incapacidad de analizar la transferencia, riesgo de una influencia demasiado grande e insana en el seno de la SFP.

Ni Lacan ni Dolto eran "técnicos" de la cura didáctica en el sentido kleiniano o annafreudiano del término. No obedecían a ningún "estándar". No controlaban estrictamente sus intervenciones en función de la transferencia, de la contratransferencia o de las resistencias. No interpretaban los enunciados de sus pacientes en momentos muy precisos del desarrollo del análisis, no eran adeptos al cronómetro y no seguían sistemáticamente la regla de las cuatro o cinco sesiones semanales obligatorias. Formada por Laforgue, cuya práctica se juzgaba detestable en la IPA, Dolto no había aprendido nada de las reglas en vigor. En cuanto a Lacan, que, por el contrario, había sido analizado por un puro técnico ipeísta, había tomado horror a las reglas que éste le había impuesto. Y fue a esa ausencia de "tecnicidad" a la que fueron sensibles los miembros de la comisión.

Sin embargo, Dolto y Lacan no se parecían para nada en su manera de formar a los alumnos. Dolto respetaba perfectamente la regla de la duración de las sesiones de cincuenta minutos, no por obediencia a la IPA, sino porque sentía la necesidad de hacerlo así. Tenía muy pocos candidatos en cura didáctica y no se entrega-

ba a ninguna de las transgresiones a las que habían cedido los tenores del movimiento freudiano: Marie Bonaparte, Ernest Jones, Edward Glover, Melanie Klein, Jacques Lacan y muchos otros más. No fue analista de sus propios hijos, evitó tomar en el diván a los miembros de una misma familia y, no hace falta decirlo, nunca tuvo la más mínima relación sexual con un paciente. Siguió siendo además, después de su matrimonio, de una fidelidad sin fisuras al hombre con el que se había casado. Estaba sin duda rodeada de admiradores, pero no cultivó demasiado la idolatría. No siendo ni perversa, ni psicótica, ni libertina, ni introvertida, ni homosexual, presentaba, en principio, todas las cualidades de "normalidad" requeridas para ser integrada en la IPA.[4] Y, sin embargo, no lo fue.

En el congreso de Copenhague, en julio de 1959, el Ejecutivo ordenó la creación de un nuevo comité destinado a examinar la candidatura francesa. Éste se transformó inmediatamente en comisión de investigación, y el 15 de mayo de 1961, tres semanas después del pronunciamiento de los generales de Argel, desembarcó en París. Instalado en el hotel Westminster, empezó entonces a interrogar a los miembros de la SFP, divididos en "seniors" (segunda generación) y en "juniors" (tercera generación).[5]

Ese comité era muy distinto del precedente. No comprendía ninguna personalidad célebre del movimiento freudiano (como Winnicott o Lampl de Groot) y estaba compuesto de dos kleinianos ingleses, Paula Heimann y Pierre Turquet, *a priori* mucho más favorables a la afiliación que sus homólogos annafreudianos. Cercanos a Marie Bonaparte, estos últimos deseaban en efecto garantizar a la SFP la exclusividad de la representación legítima. Tenían pues una posición diferente de la de los norteamericanos ligados a Anna Freud, especialmente Heinz Hartmann y Rudolph Loewenstein, que fueron siempre los defensores de la SFP, con o sin Lacan.

Formado en el diván de Paula Heimann, Pierre Turquet era de origen francés y había hecho una carrera de reformador de la psiquiatría inglesa durante la guerra. Conocía personalmente a La-

can y éste lo admiraba, como había tenido oportunidad de decirlo durante su conferencia de 1946 en la BPS. Judía de origen berlinés, Paula Heimann había emigrado a Londres desde la instalación del nazismo en Alemania. Analizada por Melanie Klein, se había convertido en una de sus mejores discípulas y se había hecho notar en el congreso de Zurich con una exposición sobre la contratransferencia. En 1953, un fuerte conflicto opuso a las dos mujeres. Sintiéndose "esclava" de Melanie, Paula manifestó su rivalidad y su insumisión: fue rechazada de manera despiadada y abandonó el grupo kleiniano dos años más tarde. En la época en que fue nombrada miembro del comité se la miraba como una brillante clínica, especialista en la transferencia negativa. En su posición de discípula decepcionada por un maestro guía, había experimentado pues por sí misma todas las dificultades con que iba a enfrentarse al interrogar a los alumnos de Lacan.[6]

Los otros dos miembros del comité eran personajes más grises. Cercana a Anna Freud y vienesa de origen, Ilse Hellman se mostró siempre muy hostil a los impugnadores, sobre todo a Lacan, de quien no comprendía ni el papel ni la importancia. Consideraba no sólo que el psicoanálisis se reducía a una simple terapéutica, sino que la obra freudiana no debía ser objeto de una interpretación de tipo filosófico.[7] En cuanto a Pieter Jan van der Leeuw, especialista en el *training* y futuro presidente de la IPA, compartía sus convicciones.

De mayo de 1961 a diciembre de 1963, Wladimir Granoff y Serge Leclaire por la SFP, y Pierre Turquet por el comité, fueron los actores apasionados de una vertiginosa negociación puntuada por las decisiones tomadas durante los dos congresos de la IPA: Edimburgo en el verano de 1961, Estocolmo en el verano de 1963.[8] Hemos dado a esa negociación el nombre de Gran Juego. Opuso una concepción francesa del freudismo, marcada por el auge del gesto lacaniano, a una concepción angloamericana de ese mismo freudismo, deseosa a la vez de abrirse a un movimiento cuya vivacidad le parecía evidente y de controlar una doctrina cuya significación le parecía peligrosa y opaca. La negociación terminó en un

desastre: la ruptura de Lacan y la mayoría de los alumnos de la SFP con la legitimidad ipeísta.

Unidos por una sólida amistad y una maravillosa complicidad, los dos negociadores franceses tenían conciencia de que Lacan no renunciaría a sus sesiones de duración variable. Lo conocían lo bastante para saberlo incapaz de reducir el número de sus analizantes. Y tenían razón. Lacan, en efecto, se complacía en teorizar con una infinita sutileza la doctrina de la castración, fustigaba todos los peligros a que se exponía el sujeto en su creencia en la omnipotencia del yo, y no pensaba un solo instante en aplicar a su propia persona tan bella enseñanza.

Fervientes internacionalistas, Leclaire y Granoff estaban persuadidos de que toda ruptura entre Lacan y la IPA sería una catástrofe, a la vez para el freudismo francés, para Lacan y para la IPA. No obstante, en el interior del Gran Juego, no jugaban la misma partida. Leclaire era ante todo el consejero de un príncipe, y en esa calidad ponía en obra una ética de la fidelidad. Servía a un amo, no por espíritu de servilismo o de adoración, sino porque ese amo era el portavoz de un freudismo innovador al que se había adherido al convertirse, desde 1950, en el primer lacaniano francés. Analizado por Lacan, pensaba que los discípulos que lo habían sucedido en el diván del maestro sabrían sostener la enseñanza lacaniana con suficiente fuerza persuasiva para hacer aceptar lo inaceptable a los investigadores de la IPA: las sesiones de duración variable. Se equivocaba.

Como Leclaire, Granoff obraba en favor del reconocimiento por la IPA de esa forma francesa del freudismo que era el lacanismo. Pero, lejos de querer ser el consejero de un príncipe, se sentía el hermano mayor de los hombres de su generación. Fue pues el artesano de una ética de la pertenencia al grupo más que de una ética de la fidelidad al maestro. Privilegió pues una política del grupo con el maestro que terminó en un fracaso tan completo como el de Leclaire.

Convencido de la necesidad de integrar a Lacan y a la SFP en la IPA, Pierre Turquet pensaba sinceramente que el maestro francés

acabaría por aceptar reducir el número de sus analizantes a fin de hacer posible un compromiso con el Ejecutivo central. Fue alentado en ese camino por la actitud de Leclaire y de Granoff que, no teniendo otra estrategia que poner en obra sino la de reintegrar a Lacan en la IPA, le dejaron creer que este último cedería, sin tratar, sin embargo, de engañarlo. No obstante, en el transcurso de las dos grandes series de interrogatorios que dirigió —una en mayo y junio de 1961, la otra en enero de 1963—, Turquet se percató no sólo de que Lacan no renunciaba a su práctica, sino de que seguía aumentando el número de sus analizantes a la vez que juraba bien alto ante la comisión que sus sesiones eran de una duración normal.

En tales condiciones, redactó dos informes desfavorables a la integración. El primero tuvo como consecuencia la elaboración por el Ejecutivo de una lista de "Recomendaciones" en veinte puntos que fueron emitidas en el congreso de Edimburgo, el 2 de agosto de 1961. El artículo 13 estipulaba que Lacan no debía seguir tomando nuevos casos en formación: ni control, ni análisis didáctico. El segundo informe llevó al Ejecutivo, dos años más tarde, a excluir a Lacan no de la IPA, sino de la lista de los didácticos de la SFP. Esa decisión se tomó en el congreso de la IPA de agosto de 1963. Se la conoce con el nombre de "Directiva" de Estocolmo.[9]

Los testimonios de los alumnos de Lacan permitieron a Turquet tomar conciencia de la realidad de las curas lacanianas desde el punto de vista de la transferencia. Tres clases de situaciones se presentaron a él. Había en primer lugar un grupo compuesto de antiguos analizantes y de discípulos no analizados por él pero que, a veces, habían seguido con él un control. En conjunto, hicieron el elogio de su práctica y de su enseñanza, sin devoción excesiva hacia su persona. Había después las masas de alumnos en curso de análisis. Éstos se dividían en dos categorías: los primeros, los más brillantes pero los menos numerosos, eran, como los antiguos, ya titulares o asociados.[10] Deseaban el reconocimiento de la enseñanza de Lacan por la IPA, pero se apartaban de él como analista a

medida que hablaban de sus curas a los miembros de la comisión. Esos miembros desempeñaron pues ante ellos el papel que será asignado por Lacan a los "barqueros" [*passeurs*], en el procedimiento llamado del "pase" instaurado en la Escuela Freudiana de París (EFP) en 1969.[11] Aseguraron un "paso" hacia un final de análisis que, en lugar de terminar con una simple separación, se saldó con una escisión. Los segundos, menos brillantes, formaban la base de la SFP. Con unas pocas excepciones, se reclutaban entre los asistentes a las prácticas y los invitados. De manera general, sus testimonios tomaron la forma de una profesión de fe hagiográfica sobre los inconmensurables méritos de Su Majestad.

De esos largos interrogatorios de donde se desprendía que tres cuartas partes de los miembros de la SFP anhelaban la integración de Lacan como didáctico en la IPA, Pierre Turquet sacó la lección de que era preciso, por el contrario, prohibirle la práctica de la didáctica. ¿Por qué? Porque, según los criterios de la IPA, los métodos de Lacan eran inaceptables. El hombre hacía promesas que no cumplía, seducía a sus pacientes y éstos se mostraban respecto de él ya fuera demasiado serviles, ya fuera demasiado rebeldes. En una palabra, Lacan era un "jefe carismático" y no un técnico de la didáctica. Todo eso era cierto, pero Pierre Turquet y Paula Heimann sabían perfectamente que esos fenómenos de transgresión, de culto y de seducción habían existido en el mismo grado en la BPS en el círculo de Melanie Klein. Ahora bien, el kleinismo había seguido siendo un componente esencial de la IPA. Hay que decir que Klein y los miembros de su grupo habían elaborado una doctrina de la cura técnicamente aceptable por la IPA, lo cual no era verdaderamente el caso de Lacan entre 1960 y 1963...

Sin embargo, en cuatro grandes exposiciones, se había expresado entre 1955 y 1960 sobre ese asunto.

En 1955, Henri Ey le había encargado un artículo para la *Encyclopédie médico-chirurgicale*, destinado a ponerse en paralelo con el de Maurice Bouvet, que representaba la posición de la SPP. Bouvet redactó un texto de estilo neofreudiano sobre la cura tipo, y Lacan se encargó del tema "Variantes de la cura tipo".[12] Volvien-

do sobre sus tesis del lugar del analista como "ser-para-la-muerte", desarrolló una teoría de la cura semejante a la que se enuncia en el "Discurso de Roma". Pero la emprendía contra Bouvet y contra sus adversarios de la SPP para atacar lo que desde entonces llamaba "el psicoanálisis norteamericano". Designaba con ello no la realidad histórica del freudismo norteamericano, sino lo que él llamaba una concepción "extraviada" del psicoanálisis freudiano, es decir, una doctrina centrada en el yo y no en el id, y articulada con una visión adaptativa del individuo a la sociedad. Hacía entrar en él un conjunto de tesis salidas de la corriente vienesa: lo mismo el annafreudismo que la *Ego Psychology*. De donde el ataque contra la noción de mecanismo de defensa, que había alabado antaño, y contra la del "yo autónomo".[13] A eso oponía no sólo una tradición húngara, la de Ferenczi y Balint, en la que se reconocía él mismo, sino su propio relevo del freudismo, centrado en la búsqueda de la verdad del sujeto y del desvelamiento del deseo inconsciente más allá de las ilusiones del yo. Juzgado demasiado difícil de descifrar, el artículo fue retirado de la *Encyclopédie* en 1960, con gran furor de Lacan que hizo de él una versión más virulenta para la edición de los *Escritos* en 1966.

La segunda exposición, titulada "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956", se había publicado en el número especial de la revista *Études Philosophiques* dedicado a la celebración del centenario del nacimiento de Freud.[14] Con pluma acerba, Lacan pintaba en él un cuadro apocalíptico de lo que era a sus ojos la burocracia ipeísta a mediados de los años cincuenta. Reteniendo cuatro categorías de figuras alegóricas, calificaba de "Suficiencias" a la alta jerarquía del legitimismo freudiano: titulares, presidentes, secretarios, vicepresidentes o miembros activos. Los acusaba de no conocer de la democracia sino su forma antigua —una sociedad de amos servidos por esclavos— y de tener como única función la de reproducir hasta el infinito un modelo único de funcionario del psicoanálisis: el didáctico moderno identificado con su yo social, fuerte y autónomo. En lo más bajo de la escala, situaba a los "Zapatitos", afiliados, estudiantes en prácti-

cas o esclavos de las "Suficiencias". A lo cual añadía, entre lo alto y lo bajo, otros dos escalones: los "Bien-Necesarios" por un lado, designados por los maestros para formar a los esclavos, y las "Beatitudes" por el otro, verdaderos portavoces de las "Suficiencias", encargados de sesionar en los comités para orientar, juzgar o rechazar a los candidatos al análisis didáctico.

Lacan no era menos severo en su descripción del contenido de la enseñanza ipeísta. La calificaba de *materias de ficción*. Entre éstas, la única excepción era el saber médico. Precisaba, no obstante, que su enseñanza era redundante, puesto que la mayoría de los candidatos podían recibirlo en las facultades de medicina. En cuanto al análisis didáctico, contribuía, según él, a reducir al candidato a una especie de analfabetismo que él llamaba "desintelectualización". Subrayaba además que la IPA privilegiaba una formación cuantitativa ("cien analistas mediocres") en detrimento de una formación cualitativa: la sociedad de masas contra el círculo de las elites. De donde esos profesionales robotizados de los que esbozaba un retrato hecho con vitriolo: "ese aire interior, y hasta posterior, que lo muestra como apoyado sobre el feto macerado de sus resistencias."[15] En conclusión citaba un cuento de Edgar Poe, "El caso del señor Valdemar", para comparar a la IPA con un cadáver bajo hipnosis y en hibernación.

En julio de 1958, en el coloquio de Royaumont organizado por la SFP, había vuelto a ponerse en pie de guerra contra el psicoanálisis llamado "norteamericano" en un larga conferencia titulada "La dirección de la cura y los principios de su poder".[16] Calificaba la técnica annafreudiana de "trabajo postizo" y ponía en ridículo el método interpretativo de Ernst Kris a partir del comentario de un caso publicado por éste. Se trataba de la historia de un hombre víctima de una fuerte compulsión hacia el plagio. Su primera analista, Melitta Schmideberg, había interpretado esa compulsión como la recurrencia de un síntoma neurótico cuyo origen se situaba en una delincuencia infantil: el paciente había tomado la costumbre, en su infancia, de robar libros y golosinas. Volviendo a tomar el caso durante una segunda serie, Kris quedó impre-

sionado por el hecho de que el hombre se quedaba paralizado ante los menús de restaurante donde estaba inscrito el nombre de su plato favorito: sesos frescos. Deducía de ello la significación del síntoma: el paciente trataba de ser plagiario para evitar serlo verdaderamente.

Lacan impugnaba esta interpretación, típica, según él, de las curas centradas en el análisis de las defensas, y proponía otra: no es la defensa contra la idea de robar la que conduce al paciente a tomarse por un ladrón, es el hecho de que pueda tener una idea propia de él. Dicho de otra manera, las ganas de sesos frescos son un *acting out* que significa que el paciente roba "nada". No es víctima de una obsesión, sino de una anorexia mental: lejos de "no comer", come "nada", es decir algo. Lacan aprovechaba esa crítica hecha a Kris para volver a tomar por su cuenta la idea del plagio que sabemos que no paraba de obsesionarlo desde el asunto del "estadio del espejo".

Siendo así que había tomado de Wallon el modelo de la experiencia, borró las huellas del préstamo y se presentó no como el iniciador de una experiencia del espejo, sino como el inventor de un concepto de estadio del espejo. De año en año, sin citar a Wallon, recordaba a su auditorio que dicha invención databa del congreso de Marienbad donde el representante patentado de la IPA había osado cortarle la palabra, hasta el punto de que había abandonado el lugar olvidando dejar su precioso texto a los responsables del congreso. Y resulta que ahora, al evocar el nombre de Kris, que había sido testigo de aquel asunto, se ponía a acusar a sus adversarios de despojarlo: "En Estados Unidos, donde Kris fue a parar, publicación equivale a título, y una enseñanza como la mía tendría que tomar sus garantías de prioridad cada semana contra el saqueo del que no dejaría de ser ocasión. En Francia, es bajo un modo de infiltración como mis ideas penetran en un grupo, donde se obedece a las órdenes que prohíben mi enseñanza."[17]

Lacan creía pues a pies juntillas en el "robo de ideas"[18] en el momento mismo en que, en el comentario de un caso, demostraba

que este tipo de robo no existía, salvo en el cerebro enfermo de un neurótico víctima de una compulsión al plagio por deseo de robar "nada". Su Majestad terminaba su conferencia con un elogio renovado de Ferenczi y de la escuela húngara, y con un enunciado en cinco puntos que definía lo esencial de una dirección de la cura verdaderamente freudiana.

Cuando ésta es impotente para sostener una praxis auténtica, decía en sustancia, se hunde en la dirección de la conciencia y, por consiguiente, en el ejercicio de un poder. Para ser efectivo, el análisis no debe apartarse, en la transferencia, de la ley interna al reconocimiento del deseo inconsciente.[19] Para que el deseo sea reconocido, son necesarias tres condiciones: 1° El análisis debe poner en juego la primacía de su ser más que la sumisión a una técnica. 2° Debe negarse a ceder a las demandas del analizante, única manera de imponer un límite a la omnipotencia narcísica del yo. 3° Debe dar todo el poder a la palabra, única manera de introducir al sujeto a una verdadera libertad, es decir, a la conciencia de la desdicha que supone el ejercicio de la libertad.

Lacan construía con ello una magnífica teoría de la cura que renovaba, en efecto, el gesto freudiano de los orígenes. Pero iba en sentido contrario de todas las normas en vigor en la IPA, y él lo sabía, puesto que le añadía una crítica radical de la burocracia legitimista. Por lo demás, lejos de ilustrar la manera en que él mismo llevaba a cabo sus propios análisis, esa teoría designaba más bien el ideal al que deseaba hacer llegar a la joven comunidad de la que se sentía el guía espiritual.

En 1960, el movimiento fundado por Freud se parecía a una multinacional compuesta de corporaciones formadoras de terapeutas honestos y competentes, pero perfectamente adaptados al conformismo que dominaba en las sociedades democráticas donde se había implantado el psicoanálisis. Hemos dado el nombre de *psicoanálisis de masas* a ese modo de organización del legitimismo freudiano, tan característico de la tercera generación internacionalista formada por el segundo círculo de los

discípulos de Freud. Ahora bien, debido al retraso de la implantación francesa del psicoanálisis, de la falta de maestros entre los fundadores de la SPP y de la ausencia en ese país —a causa de la ocupación alemana— de una diáspora judía emigrada, como en Londres y en Estados Unidos, Lacan se encontraba, en el momento de su petición de reintegración, en una situación de desfase histórico. Siendo un padre fundador en una época en que la IPA no producía ya más que honrados practicantes, no podía dejar de pretenderse artesano de una ortodoxia y representante de una elite frente a un proceso de masificación del movimiento. En 1960 era *ortodoxo* porque preconizaba un retorno a la línea recta de la doctrina original contra toda tentativa de superación del freudismo, y era *elitista* porque soñaba con reconstituir, a su alrededor, una *escuela de los elegidos* semejante al primer círculo vienés: una escuela animada por una mística de la causa.

Tal era pues la significación profunda de esa teoría de la cura que oponía al tecnicismo de la IPA. En cuanto al ideal elitista al que aspiraba, lo ilustró durante un año, en su seminario del año 1960-1961 dedicado a la transferencia, a través de un deslumbrante comentario de uno de los textos más bellos de la historia de la filosofía: *El banquete* de Platón.[20] Es conocida la historia de ese diálogo que pone en escena, alrededor de Sócrates, a seis personajes que expresan cada uno una concepción diferente del amor. Entre ellos, el poeta Agatón, discípulo de Gorgias, cuyo triunfo se celebra, y Alcibíades, hombre político de gran belleza, cuyo amante Sócrates se niega a ser, para preferir el amor del Soberano Bien y el deseo de inmortalidad, es decir, la filosofía. Ninguna mujer está presente en esos ágapes donde se evocan, sobre un fondo de pederastia, todas las formas posibles del amor carnal e intelectual. Sin embargo, es a la palabra de una mujer mítica, Diótima, a la que se refiere Sócrates para exponer su concepción filosófica del amor. Es pues el octavo personaje de ese diálogo que gira en torno de la cuestión del *agalma*, definido por Platón como el paradigma de un objeto que representa la Idea del Bien.[21]

Desde la Antigüedad, los comentadores del *Banquete* habían puesto el acento sobre la manera en que Platón utilizaba el arte del diálogo para hacer enunciar por unos personajes unas tesis sobre el amor que correspondían siempre a un deseo nombrado conscientemente: ya sea por cada uno de ellos, ya sea por el propio autor. Ahora bien, por primera vez, Lacan comentaba el texto interpretando el deseo inconsciente de cada personaje. Así atribuía a Sócrates el lugar del *psicoanalista* que enseña a sus discípulos una verdad que escapa a sus conciencias. En esa perspectiva, el *agalma* se definía como *objeto del deseo*, es decir como "carencia en ser" ("manque à être"). Lacan resumirá más tarde esta proposición en una fórmula genial: "El amor es dar lo que uno no tiene a alguien que no lo quiere."[22] Convertido en psicoanalista freudiano, Sócrates no escoge la templanza por amor a la filosofía, sino porque posee el poder de significar a Alcibíades que el verdadero objeto de su deseo no es él (Sócrates), sino Agatón. Tal es el amor de transferencia: está hecho de la misma sustancia que el amor ordinario, pero es artificio, puesto que se dirige inconscientemente hacia un objeto que refleja a otro. Alcibíades cree desear a Sócrates cuando desea a Agatón.

Si en 1960 Lacan hacía ocupar a Sócrates el lugar del *psicoanalista*, es que a sus ojos el discurso freudiano se había convertido en el único equivalente moderno del momento socrático de la filosofía: la reunión de una elite alrededor de un maestro sobre un fondo de edad de oro de una República de las letras. Con el mismo gesto, el deslumbrante comentario del *Banquete* mandaba a la trampa la esencia misma de la elección socrática definida por Platón. Pero también permitía situar la nueva posición lacaniana respecto de la filosofía. Hasta la teorización del inconsciente en términos de estructura, que se hizo en dos etapas —con Lévi-Strauss en 1953, después con Jakobson en 1957—, Lacan utilizaba el discurso filosófico para efectuar su relevo del freudismo. Ahora bien, en el diálogo de 1954-1955 con Jean Hyppolite[23] a propósito de la *Verneinung* de Freud se iniciaba un cambio que era la consecuencia directa de esa entrada en el estructuralismo.

Desde ese momento, se trataba menos para Lacan de alimentar al freudismo con el discurso de la filosofía que de criticarlo, incluso de "liquidarlo", para demostrar hasta qué punto la filosofía estaba condenada al callejón sin salida por el hecho mismo de la existencia del inconsciente. Su Majestad empezaba pues a presentarse como un *antifilósofo* que leía filosóficamente el discurso freudiano al precio de una condena a muerte de la filosofía. Tal fue por lo demás la prenda del famoso encuentro de Bonneval en el otoño de 1960, donde se opusieron los defensores de un freudismo fenomenológico y los partidarios de la estructura. Lacan ganó allí una hermosa victoria, en el mismo momento en que su amigo Merleau-Ponty, con el que contaba para que lo apoyara, manifestó un desacuerdo completo con la tesis, totalitaria a sus ojos, de un inconsciente enteramente sometido a las leyes del lenguaje.[24]

La explotación por Lacan del modelo socrático era un verdadero desafío. La homosexualidad, ya se sabe, era un continente negro para el legitimismo freudiano que condenaba de antemano la idea misma de aceptar un candidato homosexual en el análisis didáctico. Y he aquí que Lacan escogía, para hablar de la transferencia, el diálogo platónico más elocuente en ese terreno. Y además, se identificaba con un maestro que había sido el chivo expiatorio de los honrados ciudadanos de la democracia reinante, un maestro condenado a beber la cicuta por haber rechazado, con arrogancia e ironía, toda forma de compromiso, un maestro acusado de corromper a la juventud. Al maestro asociaba una mujer mítica, Diótima, asignándole un lugar muy claro: es como si yo hiciera hablar a Françoise Dolto, decía.

Hay que comparar esa descripción idílica de una escuela socrática del psicoanálisis con el cuadro infernal pintado por Lacan en la carta que envió desde Roma a Granoff el 24 de julio de 1961, en vísperas del congreso de Edimburgo. Trataba a la dirección de la IPA de "imbarrible estiércol", y a Marie Bonaparte de "cadáver ionesquiano". La acusaba de prevaricación por su cambio de postura de 1953 y de traición por sus traducciones de la obra freudiana. Comparaba a Hartmann con un "cangrejo ávido de consi-

deración", designaba a Jones como un "pequeño galés revanchista" y a Anna como a una mujer "tiesa, precavida y copada". Para terminar, lanzaba el anatema sobre los hombres de ese imperio, verdaderos "poltrones huyendo como conejos" ante una armada de madres: Klein, Lampl de Groot, Anna, la princesa. ¿Era ése pues el fruto del análisis?

Por su lado, Marie Bonaparte se mostraba también ella de una violencia inaudita contra sus adversarios. En una carta a Anna Freud de junio de 1961, trataba a Françoise Dolto de mujer medio loca, a Blanche Reverchon de idiota, a Loewenstein de "débil". Rechazaba todo compromiso: "Nunca más tendré nada que ver con esa gente, odio los compromisos, exactamente como los odiaba su padre." En otra carta al Consejo Ejecutivo de la IPA, afirmaba que Lacan recibía a sus pacientes "unos breves minutos".[25]

¿Por qué quiso Lacan, durante todos los años de la SFP, reintegrar las filas de un imperio poblado de personajes que juzgaba tan siniestros? La respuesta es bastante sencilla. En aquella época, en Francia, la idea de una ruptura con la IPA no podía ni siquiera plantearse para cualquiera que reivindicara la historia del freudismo. Y menos aún si se considera que las dos generaciones que habían alcanzado la madurez en 1960 tenían la impresión de abrirse finalmente a un verdadero internacionalismo. Éstas resentían, en efecto, como vergonzoso el pasado chovinista de la generación precedente y querían borrarlo "normalizándose".

El sentimiento de pertenencia correspondía por lo demás a una evidencia tal, que los impugnadores de 1953 no se dieron cuenta de que al dimitir de la SPP perdían su calidad de miembros de la IPA. Dicho de otra manera, por más que Lacan criticara con violencia el funcionamiento de la IPA, eso no le impedía querer formar parte de ella a cualquier precio. Por su regreso a la "ortodoxia" del texto freudiano se sentía portador de una legitimidad doctrinal innegable. Soñaba pues con universalizar esa nueva legitimidad haciendo reconocer su enseñanza en el mundo angloamericano. De donde el apoyo permanente que dio a la estrategia de reintegración llevada a cabo por sus dos lugartenientes.

Después de la escisión de 1963, dio a Turquet el apodo ridículo de "Turkey" (pavo) y afirmó ante unos discípulos crédulos no haber emprendido nunca nada para conseguir el reconocimiento de la IPA. Acusó incluso a Leclaire y Granoff de haberlo "negociado" —a él, a Lacan— a sus espaldas.[26] Nada era más inexacto. Como lo muestran sus propias cartas de la época, fue, durante toda la duración de la negociación, el cuarto copartícipe del Gran Juego, en el interior del cual, hasta el congreso de Estocolmo, ocupó un lugar activo. Ante cada acontecimiento importante era informado por Leclaire del desarrollo de las operaciones. Unas veces prefería mantenerse al margen, reclamando tiempo para elaborar su doctrina, otras veces puntualizaba con sus dos lugartenientes la estrategia que habría de seguirse.

Así como estaba obsesionado con la idea del plagio, del mismo modo empezó a creer que sus discípulos más cercanos trataban de perseguirlo. Después del congreso de Edimburgo, furioso de no haber podido evitar las "Recomendaciones", acusó a Leclaire de traicionarlo. Después se calmó, pensando que tenía bastante dominados a sus alumnos para enfrentarse de nuevo a los interrogatorios del comité. Se equivocaba. No comprendió o no quiso comprender cómo y por qué el famoso grupo minoritario de sus mejores discípulos se alejaba de él. Sin embargo, su notable teoría de la primacía de la emergencia del deseo en la transferencia y del acceso del sujeto a su verdadera libertad hubiera debido permitirle captar la significación de esa ruptura. No hubo nada de eso. Cuando Jean Laplanche detuvo su análisis el 1° de noviembre de 1963 diciéndole que, a pesar de las divergencias, seguiría siendo su fiel discípulo, montó en cólera y lo acusó de aprovecharse de él. Del mismo modo, cuando Daniel Widlöcher quiso torpemente hacerle tragar su exclusión, cayó en una violenta ira: "¿Qué quiere usted? ¿Excluirme? ¿Que ya no haga didácticos? Está usted completamente loco, querido, al dejarme en el momento en que voy a hacerme famoso. ¿Ha mirado bien con quién se va? Usted es un muchacho necesitado y se va con jóvenes llenos de dinero, *sibaritas* del psicoanálisis. Su actitud no me sorprende: son ustedes casi

todos médicos y no se puede hacer nada con los médicos. Además no son judíos, y no se puede hacer nada con los no-judíos. Tienen todos problemas con sus padres y por eso actúan juntos contra mí. Sepa que en el futuro no dirigiré mis golpes contra Lagache y los dos Favez, sino contra todos ustedes que se han aprovechado de mi enseñanza y me han traicionado. El día que los reciban, no duden de qué brazo vendrán. Ahora ya no tenemos nada que decirnos."[27]

Si no soportaba ser abandonado, tampoco aceptaba abandonar a su suerte a aquellos de sus alumnos que dependían de él hasta el punto de ser incapaces de pensar por sí mismos. Por eso, cuando el comité criticó esa dependencia con el temor justificado de verla reproducirse en el porvenir, tomó la defensa de los "suyos" con el vigor de la loba protegiendo a sus crías. Nunca admitió el menor juicio negativo sobre ellos, salvo que emanara de él. Fue así como empezó a favorecer entre ellos un apego excesivo a su persona. Se tomaba por su padre, pero los quería a la manera de esas madres todopoderosas cuyo poder él denunciaba con horror.[28]

Los interrogatorios a que fueron sometidos los miembros de la SFP modificaron la relación de Lacan con sus alumnos. Unos encontraron en el diálogo con el comité un medio de escapar a la tutela de un maestro cuyo genio los aplastaba, otros quedaron, por el contrario, reforzados en su dependencia. En cuanto a Pierre Turquet, no supo comprender la política preconizada por Leclaire y Granoff. No queriendo tomar el riesgo de integrar a un hombre cuya práctica era inaceptable, rechazó la idea de que el proceso de integración pudiera tener la consecuencia de modificar esa práctica debido al control que se habría ejercido de hecho sobre el maestro. Atrapado en el engranaje de la máquina ipeísta, desatendió las verdaderas cualidades clínicas de Lacan: por ejemplo, su extraordinaria capacidad para establecer un diagnóstico, su excepcional escucha de la locura, su increíble lucidez respecto de la hipocresía, la buena conciencia, la mojigatería, cosas todas ellas indispensables para el ejercicio del oficio de psicoanalista.

Todas esas cualidades no impidieron a Lacan equivocarse sobre las intenciones del Ejecutivo para con él. A fines del mes de junio de 1963, cuando la partida estaba ya perdida, decidió dirigirse a Estocolmo, persuadido de que podría convencer a la IPA de lo fundado de su doctrina y de su técnica. Consciente de la locura de semejante acto, Leclaire le hizo una advertencia sublime: "Va usted a la catástrofe bajo la bandera de la dignidad. Pero soy fiel y sé lo que le debo. Iré pues con usted."[29] Lacan siguió adelante y replicó: "Llegaré a Estocolmo de otra manera que como el invitado que le debería a usted su paso [...]. Luche conmigo."[30] Después redactó en inglés una larga carta a Paula Heimann, donde impugnaba las conclusiones del informe Turquet y acusaba a Lagache de robarle sus ideas.[31] Esa carta fue transmitida por Lacan a Leclaire, que la guardó de inmediato en sus archivos. Conocía la amistad que unía a Paula Heimann y a Daniel Lagache. Informó sin embargo a ésta de la intención de Lacan de participar en un seminario en Estocolmo.

La expedición acabó en desastre. A principios del mes de julio, en el precongreso de Londres, Lacan quiso exponer su doctrina ante la asamblea de los dignatarios de la IPA. Expresándose en inglés, intentó explicar la división del sujeto y el lugar del objeto. Pero no encontró un término para traducir su noción de "resto", y pidió al auditorio que viniera en su ayuda. Nadie se dignó responderle. Muy digno, abandonó entonces la sala de reuniones para reunirse con su amiga y alumna Solange Faladé que se había avenido a acompañarlo en esos momentos difíciles. Un mes más tarde, en Estocolmo, recibió de plano el anuncio de su exclusión. El 2 de agosto, el Ejecutivo reclamó la aplicación estricta de las "Recomendaciones" de Edimburgo e hizo saber que su exclusión debía ser efectiva a más tardar el 31 de octubre de 1963.

Aquel día, rodeado de Dolto, de Perrier, de Leclaire y de su hija Judith, visitó el famoso castillo de Gripsholm donde el escritor alemán Kurt Tucholsky se había dado la muerte en 1935.[32]

La aplicación de la "Directiva" de Estocolmo tuvo como consecuencia excluir de la IPA una doctrina que no reivindicaba ninguna

disidencia, como el jungismo o el adlerismo, sino que reivindicaba por el contrario, como el kleinismo, su plena pertenencia a la ortodoxia freudiana. A este respecto, la escisión de 1963 fue única en su género. Por primera vez en la historia del movimiento psicoanalítico, una corriente de estricta obediencia freudiana se veía en efecto excluida del legitimismo freudiano. Esa exclusión de nuevo tipo iba a obligar a Lacan, por lo demás, a fundar, a pesar suyo, un movimiento que, aunque denominado *freudiano*, no podrá evitar después convertirse en *lacaniano*. Volveremos sobre esto.

Las "Recomendaciones" estipulaban que Dolto fuese excluida al mismo tiempo que Lacan de la lista de los didácticos de la SFP. El artículo 12 preveía igualmente que René Laforgue y Angelo Hesnard fuesen excluidos de todo acceso a la formación. Hemos tenido ya ocasión de explicar las razones de la exclusión de los dos viejos padres fundadores de la SPP. A uno se lo consideraba como un viejo gurú estrafalario, y aunque en esa época no pudiera aportarse ninguna prueba tangible de la realidad de su colaboracionismo con Göring, se lo consideraba como un antiguo "pro-nazi". En cuanto a Hesnard, era el único de su generación que no había sido analizado nunca. Como había sido además uno de los principales representantes de la corriente chovinista, la IPA no tenía ninguna razón para reintegrarlo en sus filas, especialmente porque se lo sospechaba justificadamente de antisemitismo.[33] El artículo 12 de las "Recomendaciones" servía pues para eliminar calladamente, sin hacer olas, los restos de un pasado del psicoanálisis a la francesa que se juzgaba vergonzoso. Pero ¿qué hacer con los alumnos de Laforgue y de Hesnard?

Desde 1947, como es sabido, éstos habían sido invitados a proseguir sus cursus en divanes "convenientes". Así se había efectuado, en las filas de la SPP, una especie de purga tranquila. Ciertos analizantes de Laforgue habían rechazado, sin embargo, el principio de la segunda serie de análisis, estimando que su formación era suficiente. Tal era el caso de Françoise Dolto, cuyo análisis había quedado completado por varios controles colectivos. De modo que se la consideró, desde la primera investigación, demasiado

"laforguiana", lo cual echaba el descrédito sobre su práctica. El caso de Juliette Favez-Boutonier, que era idéntico, fue despachado rápidamente. Tenía pocos analizantes en formación y se dedicaba esencialmente a sus actividades universitarias. Por consiguiente, su práctica no planteó verdaderos problemas a los investigadores. Dolto, que no tenía muchos futuros didácticos pero estaba rodeada de numerosos alumnos que seguían su consulta, estorbaba en cambio a todo el mundo: lo mismo los normalizadores ipeístas que los mandarines de la SPP, Serge Lebovici y René Diatkine, que pretendían regentear el terreno del psicoanálisis del niño en Francia por el sesgo de las instituciones psiquiátricas.

El 21 de septiembre de 1962, Marie Bonaparte murió de una leucemia fulminante, unos meses después de la desaparición de René Laforgue. En esa fecha, Hesnard resultaba pues, en Francia, el último sobreviviente de la generación de los fundadores de la SPP.[34] En el congreso de Estocolmo, en su "Directiva", el Ejecutivo no hablaba de la exclusión de Dolto, y los nombres de Hesnard y de Laforgue no figuraban ya en la lista de los didácticos que habría que excluir. No obstante, las "Recomendaciones" pronunciadas dos años antes en Edimburgo seguían aplicándose: Hesnard por un lado, Dolto por otro, no tenían ya más opción que acompañar a Lacan en su exilio. En septiembre de 1981, Françoise evocó así el recuerdo de aquel cuyo destino había seguido: "Cuando empecé a recibir a jóvenes psicoanalistas deseosos de ocuparse del psicoanálisis del niño, era entre los analizados de Lacan entre los que descubría a los que mejor podían escuchar a los niños y soportar su choque. Quiero decir que era únicamente entre ellos donde encontraba cofrades dispuestos a reconocer en un niño, incluso muy joven, un sujeto animado de un deseo que expresar, y no un objeto de estudio para psicopedagogo escolar o psicopediatra normalizador. Fue esa comprobación la que me hizo comprender que Lacan era verdaderamente un psicoanalista, mientras que tantos otros sabían mucho sobre la cuestión de los cursos y se jactaban del título de psicoanalista, pero para hacer de él un oficio."[35]

Al sancionar a las dos grandes figuras del freudismo francés, la dirección de la IPA tomaba el partido de no conservar en sus filas sino a los honrados practicantes de un psicoanálisis de notables. En nombre de la normalización y del horror de los excesos, se privaba de la creatividad indispensable a toda innovación doctrinal. Sobre todo, se lanzaba un considerable descrédito sobre la situación francesa del psicoanálisis. A partir de junio de 1964, sólo se integrarían en la IPA la antigua SPP y una nueva Asociación Psicoanalítica de Francia (AFP), compuesta de una treintena de antiguos miembros de la SFP disuelta, entre ellos Lagache, los dos Favez, Granoff, Anzieu y los alumnos de Lacan: Laplanche, Pontalis, Pujol, Smirnoff, Lavie, Widlöcher, etc. La Francia freudiana así legitimada era una Francia acéfala y hemipléjica. Le faltaba su doble cabeza pensante (Lacan y Dolto) y tres cuartos de una cuarta generación por venir, mucho más interesada en seguir la enseñanza de dos maestros sublimes que en plegarse a las reglas de una normalización que juzgaban más y más conservadora.

La fractura de 1963-1964 fue por lo demás tan desastrosa para la IPA como para la evolución del lacanismo, pues hizo creíble de nuevo el principio de una "excepción francesa". Para la cuarta generación psicoanalítica francesa, formada en los bancos del lacanismo, y para una buena parte de la tercera, que siguió fiel al maestro, el imperio freudiano quedó desde entonces asimilado a una máquina imperialista apenas capaz de reproducir servilmente los ideales adaptativos de la *American way of life*: un Tío Sam ahíto de Coca-Cola. Simétricamente, los grandes notables de la IPA, ingleses o norteamericanos, miraron a los que llamaban ahora los "lacanianos" como a unos jacobinos sectarios o a unos teólogos místicos más adeptos de sembrar la rebelión en los espíritus que de cuidar las neurosis cotidianas. En cuanto a Lacan, perdía en ese exilio definitivo toda posibilidad de hacer legítimo su relevo freudiano en el mundo angloamericano. Cuando mucho se lo admitiría como una disidencia o una desviación, es decir, bajo una forma perfectamente contraria a lo que pretendía ense-

ñar. En otros términos, ese hombre que reivindicaba un universalismo freudiano y una racionalidad científica se veía condenado a hacer oír su palabra entre los muros de una francesidad tanto más temible para él cuanto que combatía su principio con encarnizamiento.

V

La *estructura*, el *nombre-del-padre*

CUANDO MADELEINE CHAPSAL, joven colaboradora de *L'Express*, se encontró con Lacan por primera vez, en el momento del lanzamiento del periódico de su esposo, Jean-Jacques Servan-Schreiber, llevaba aquél una peluca pelirroja e hirsuta. Le fue presentado por "Jibé" Pontalis y la invitó a bailar. La escena tenía lugar en una de esas veladas de "cabezas" organizadas por *Les Temps Modernes*, donde la costumbre imponía que se disfrazara uno.

Pasados los cincuenta años, Su Majestad se había instalado en un papel de maestro barroco que le iba bien a la imagen que quería darse a sí mismo. En el anfiteatro del hospital Sainte-Anne donde se desarrollaba cada semana su seminario, hablaba con voz sincopada, atiborrada de suspiros y de resonancias. Traía siempre algunas cuartillas cubiertas de notas y de croquis cuya función era acompañar el largo suspenso de una palabra a la vez retenida y desvelada. A veces chapurreaba a la manera de Edipo en Colona, tratando de detener el tiempo en la duración de un silencio cargado; a veces levantaba el tono a la manera de Hamlet frente a la muerte, como para contradecir la secreta lentitud de un pensamiento paralizado. Sombrío y tumultuoso, hacía surgir de la grieta de su enunciado o del desfallecimiento de su memoria la rigurosa lógica de un inconsciente cuyo flujo parecía mimar. El seminario era el lugar de una catarsis colectiva donde cada oyente podía tener la certidumbre de que el orador se dirigía a él solo. De 1953 a 1963, ese lugar fue un verdadero laboratorio de investigaciones para todos los que lo frecuentaron: filósofos, psicoanalistas, escritores. Reinó allí una atmósfera de banquete socrático que desapareció más tarde, pero cuyas huellas se encuentran en los intercambios entre el maestro y sus interlocutores: diálogos extremadamente ricos.

Madeleine Chapsal no tuvo oportunidad de ir a Sainte-Anne, pero pasó varios fines de semana con "Jibé" en Guitrancourt y apreció los generosos consejos de Sylvia, que le presentó a Tristan Tzara y a Georges Bataille.

Apasionada por Freud desde sus estudios de filosofía, empezaba a iniciarse en un periodismo literario de alto nivel realizando largas conversaciones con los escritores y los pensadores de su tiempo. Algunos eran ya célebres, como Sartre, Malraux, Beauvoir o Céline, otros por el contrario sólo eran conocidos de un público restringido. Por primera vez, les dio la palabra en un semanario de amplia difusión.[1] A esa joven mujer le gustaban los intelectuales "fuera de las normas" que intentaban estructurar el mundo por medio del lenguaje. En aquella época no pensaba todavía en ser novelista, sino que trataba más bien de hacerse la intérprete de la palabra de los demás. Muy pronto se instauró una preciosa amistad entre Lacan y ella: envíos de flores, intercambios de libros raros, misivas donde se mezclaban el tú y el usted, la prosa y la poesía, el juego de escondite y el arte de la galantería. Ella adoraba el lado disfrazado del personaje, sus crines pelirrojas, su inclinación hacia lo mundanal, su amor inmoderado de las situaciones más teatrales.[2]

Nacida en el medio de la alta costura, conocía a las mil maravillas los ritos secretos de ese mundo de lo efímero al que se habían consagrado en cuerpo y alma su madrina, la gran Madeleine Vionnet, y su madre Marcelle Chaumont. En los salones de la avenida Montaigne, durante toda su infancia, se había codeado con el "espíritu de alta costura" admirando el taller de las modistillas donde se fabricaban, día tras día, los vestidos de sueño destinados a las princesas, a las estrellas o, más sencillamente, a las burguesas ricas.[3]

De ese "espíritu" Lacan se había enamorado. Compartiendo con las mujeres y con su maestro Clérambault una pasión por las telas que no estaba desprovista de cierto fetichismo, quedó seducido por los modales, por la elegancia y por el gusto exquisito de Madeleine. En febrero de 1956, no sabiendo cómo vestirse para

un baile en casa de Marie-Laure de Noailles, le rogó que le diera algunas ideas y sobre todo que guardara el secreto; en ese terreno como en otros, tenía miedo del plagio, hasta el punto de confiar un día a su amiga que su divisa era: "Me traicionan impunemente" —tema al que volverá más tarde definiendo al *héroe* como aquel a quien se puede traicionar impunemente—. Esa noche, se disfrazó de pájaro de Minerva: homenaje a la filosofía.

Él que privilegiaba la estructura contra el suceso en nombre de una crítica del historicismo, él que procedía por alusiones enmascarando sus fuentes y sus préstamos, manifestaba sin embargo una insaciable curiosidad por una forma singular de relato histórico: los chismes, los rumores y las anécdotas. Se complacía enormemente en escuchar confidencias dignas del correo del corazón: "Cuando yo iba a verlo", subraya Madeleine, "trataba de rememorar las últimas historias, sabiendo que ningún mimo podía gustarle más [...]. Era más curioso que una portera en acecho [...]. Él mismo, en conjunto, no revelaba nada sobre su persona."[4] Así como se interesaba con fervor en conversaciones íntimas que no hubiera desautorizado la feroz Madame Verdurin, así adoraba frecuentar los lugares donde se reunían los grandes jefes de la prensa. Sin duda la observación de esos hombres, cuyo oficio consistía en mantener la ilusión de una transparencia de la lengua, lo ayudaba a recusar, en su enseñanza, lo que admiraba en ellos más secretamente: el poder mediático, la aspiración a la claridad comunicativa. A menudo arrastró a Madeleine al restaurante *Le Berkeley*, en la avenida Matignon, donde le hizo comer pajaritos fritos no lejos de la mesa preferida de Pierre Lazareff.

Aunque era sensible a la seducción de aquel hombre, ella se dio cuenta de que no cortejaba a la mujer que era, sino a la periodista de la que esperaba que le ofreciera sus servicios: "En aquella época, Lacan no había publicado todavía libros, sufría de no ser reconocido y, a través de mí, veía *L'Express*."[5] Por eso, a la vez que jugaba con él al equívoco de una relación libertina, no le concedió jamás sus favores. Él desplegó sin embargo para con ella una bellísima estrategia de conquista: "Qué importa el núme-

ro de tus amantes", le decía en una carta, "si ninguno de ellos te da el universo."[6]

En la primavera de 1957, ella le propuso realizar una conversación para *L'Express* a condición de que ésta fuera accesible para un público amplio. Él aceptó de inmediato: "Como sabía hacer sus entradas en los lugares públicos, supo preparar la suya en la gran prensa. Con una amabilidad, un deseo de quedar bien y de hacerse comprender que me conmovieron, escuchó todas mis preguntas sobre Freud y el psicoanálisis —entre ellas algunas adrede muy elementales, pues yo también insistía en que nuestra conversación pasara en el periódico—, y respondió con notable claridad, a fuer de virtuoso de la exposición clásica. Lacan, cuando lo deseaba, podía ser tan límpido como oscuro y barroco era en la forma ordinaria de su enseñanza."[7] La conversación apareció en la revista el 31 de mayo de 1957. El título "Claves para el psicoanálisis", se anunciaba en la portada, con la fotografía, en la página uno, del maestro acompañada de una leyenda sacada del Evangelio según San Juan: "Al principio era el Verbo."[8]

En un discurso de gran claridad, Lacan lograba una verdadera hazaña: explicar al lector de *L'Express* a la vez lo que era el descubrimiento freudiano y lo que podía ser a sus ojos la única verdadera lectura, forzosamente lacaniana, de ese descubrimiento. Freud, como se sabe, había metaforizado su historia mostrando que toda investigación científica hacía sufrir una humillación al narcisismo humano. Entre esas humillaciones sucesivas, destacaba tres principales. La primera, de orden cosmológico, la había infligido la revolución copernicana, que arruinaba la ilusión según la cual la Tierra estaba establecida en el centro del universo. La segunda, de orden biológico, venía del darwinismo y destruía la pretensión del hombre a afirmarse "otro" que el animal. La tercera, de orden psicológico, era la consecuencia de la existencia del inconsciente freudiano: contradecía la idea según la cual el yo es amo en su casa.[9]

Tomando por su cuenta esa metáfora del descentramiento, Lacan colocaba el conjunto de la doctrina freudiana bajo el signo de

la ciencia, de la lógica y de la racionalidad. Contra los oscurantistas que pretendían probar el irracionalismo del maestro vienés, afirmaba que Freud no sólo racionalizaba lo que, hasta entonces, había resistido a la racionalización, sino que mostraba "en acción una razón razonante como tal". Recordaba después el carácter *subversivo* de su descubrimiento. Luego, en lugar de citar los nombres de los grandes personajes históricos con los que se había identificado Freud —Cristóbal Colón y Aníbal—, lo comparaba con un Champollion. Así daba al gesto freudiano una interpretación que, a la vez que respetaba su verdad, no era ya del todo lo que quiso Freud. Freud, en efecto, no había reivindicado nunca, de manera tan radical, la idea de que su descubrimiento pudiera teorizarse como un movimiento de rebelión capaz de trastornar el orden social. Cuando mucho había indicado su lado escandaloso o inaceptable. Tampoco había afirmado que el inconsciente pudiera ser, *stricto sensu*, una escritura cuyos signos sólo recibían su valor del sistema al que pertenecían. Esas dos hipótesis —la naturaleza subversiva de la doctrina psicoanalítica y la asimilación del inconsciente a un sistema de signos— no formaban parte de las concepciones científicas de Freud. No obstante, no eran contrarias a los enunciados freudianos, lo cual permitía a Lacan atribuírselas a Freud: "Lean *La ciencia de los sueños*", decía, "Lean *El chiste y el inconsciente*, basta abrir esas obras por cualquier página para encontrar en ellas con toda claridad eso de lo que hablo."[10]

Al actualizar así la hipótesis de una *subversión freudiana*, se situaba directamente en la línea de esa *visión anibaliana* del psicoanálisis cuyos contornos hemos dibujado ya.[11] Pero, mientras que Freud se había identificado con Aníbal para asociar su descubrimiento a un principio de resistencia, Lacan iba mucho más lejos: quería hacer de ésta el paradigma de todas las formas posibles de rebelión humana. A este respecto, inscribía su postura en la tradición de la *excepción francesa*. Francia, como se sabe, es el único país del mundo donde se afirmó con fuerza la idea de que Freud

había realizado una *revolución* en el sentido pleno de la palabra: teórica, política e ideológica. El origen de esta excepción se remonta en primer lugar a la revolución de 1789, que dio una legitimidad científica y jurídica a la mirada de la razón sobre la locura, haciendo nacer la institución del asilo, después al asunto Dreyfus que hizo posible la instauración de una *conciencia de sí* de la clase intelectual. Al designarse como vanguardia, ésta pudo apoderarse de las ideas más innovadoras y hacerlas fructificar. Añadamos a esto el nacimiento de una modernidad literaria a través de Baudelaire, Rimbaud y Lautréamont, en la que se enunció, en una escritura nueva, la idea de cambiar al hombre a partir del "Yo es otro".

Sin la revolución de 1789 no habría habido saber psicoanalítico de larga duración capaz de integrar la nosografía alemana y después el descubrimiento freudiano; sin el asunto Dreyfus, no habría habido vanguardia intelectual consciente de sí misma y capaz de tomar por su cuenta ideas innovadoras; y sin la modernidad literaria no habría habido nexo entre el descubrimiento freudiano y la idea de que ese descubrimiento podía ser la expresión a la vez de una subversión del sujeto ("Yo es otro") y de una impugnación radical del orden social.[12]

Para apuntalar esa hipótesis de una naturaleza subversiva del freudismo, de la que él era heredero gracias a su frecuentación de los surrealistas, de Bataille y de la obra nietzscheana, Lacan había tratado de hacer remontar su origen al propio Freud. Pero ¿cómo aportar la prueba de semejante afirmación cuando no se la encuentra por ninguna parte? Lacan había resuelto ese delicado problema haciendo una visita a Carl Gustav Jung en 1954.

El disidente más célebre de la saga freudiana tenía entonces setenta y nueve años. En su espléndida casa de Küsnacht, al borde del lago de Zurich, distribuía sus cuidados, sus consejos y su erudición, cual un viejo sabio oriental, a los numerosos visitantes que llegaban de las cuatro esquinas del mundo para conocerlo. Consciente de la dificultad que encontraría para acercarse a él, Lacan había pedido a su camarada Roland Cahen que interviniera en su favor. Psiquiatra y germanista, este

último había conocido a Jung en 1936. Se había convertido en su discípulo y después había emprendido la primera traducción francesa de sus obras.[13] Frecuentando a Nacht, a Lacan, a Ey y a Lagache en el hospital Sainte-Anne después de la guerra, había intentado en vano convencerlos de tomar en cuenta la enseñanza jungiana en sus trabajos. Cuando Lacan le pidió una carta de recomendación para Jung, creyó en una confrontación posible entre las dos doctrinas: "Escucha, mi viejo", dijo, "entre tus significados y nuestros arquetipos, somos primos hermanos." Lacan opuso una negativa categórica: "Nunca", respondió, "pero deseo ir a ver a Jung porque estoy seguro de que tiene recuerdos que contar sobre Freud y quiero publicarlos."[14]

En esa fecha, Jung no había emprendido todavía la redacción de sus *Memorias*, su correspondencia con Freud no había aparecido y no estaba en obra ningún trabajo biográfico sobre él. Para comprender la historia de los orígenes y de los comienzos del psicoanálisis, lo único que había disponible era la hagiografía freudiana. Ahora bien, Jung aparecía siempre en ella bajo los rasgos de un personaje negativo e infiel frente a la sacrosanta figura del maestro vienés, presentado como un héroe sin miedo y sin reproche.[15] La idea de Lacan de hacer dar testimonio a Jung sobre sus relaciones con Freud era pues excelente. El encuentro tuvo lugar, pero Roland Cahen se sintió desolado de verse privado de toda información. Lacan no le contó nunca lo que había sucedido y Jung no conservó de la entrevista más que un recuerdo fugaz.

Si Lacan no quiso decirle nada a su camarada, es que reservaba su información para otros oyentes. El 7 de noviembre de 1955, en su conferencia sobre la "cosa" freudiana pronunciada en alemán en Viena, declaró por primera vez su visita a Küsnacht: "Así es como la frase de Freud a Jung, de cuya boca la he oído, cuando invitados ambos a la Clark University, llegaron a la vista del puerto de Nueva York y de la célebre estatua que ilumina al universo: 'No saben que les traemos la peste', le es devuelta como sanción de una hybris cuya antífrasis y cuya negrura no apagan su turbio resplandor."[16]

Comentando esa frase, Lacan subrayaba que Freud se había equivocado: había creído que el psicoanálisis sería una revolución para América, y fue América la que devoró su doctrina retirándole su espíritu de subversión. Esa frase supuesta de Freud fue escuchada más allá de toda esperanza. En nuestro país, en efecto, nadie duda de la realidad subversiva del freudismo; sobre todo, nadie se atreve a imaginar que Freud, sin duda, nunca pronunció esa frase durante su viaje a Estados Unidos, en 1909, en compañía de Jung y de Ferenczi. Sin embargo, el estudio de los textos, de la correspondencia y de los archivos muestra que Jung reservó únicamente a Lacan esa preciosa confidencia. En sus *Memorias*, cuenta el viaje pero no hace ninguna alusión a la peste. Por su lado, Freud y Ferenczi no emplean nunca la palabra. En cuanto a los historiadores del freudismo, de Ernest Jones a Max Schur pasando por Henri Ellenberger, Vincent Brome, Clarence Oberndorf, Paul Roazen, Nathan G. Hale y Peter Gray, anotan que Freud dijo simplemente: "Se sorprenderán cuando sepan lo que tenemos que decirles."[17]

Apoyado en esa confidencia de la que él era el único depositario, Lacan inventó pues una ficción más verdadera que la realidad, destinada a imponer, contra el psicoanálisis llamado norteamericano, su propio relevo de la doctrina vienesa, marcada desde entonces con el sello de la subversión. Y si esa visión de una "peste freudiana" llegó a instaurarse tan bien en Francia, hasta el punto de que hoy los propios no-lacanianos creen que pertenece a Freud, es que se inscribía en el cauce de esa excepción francesa, de la que Lacan, después de haber sido su denigrador, era a la vez el heredero y el renovador.

En la ciudad natal del padre fundador no vacilaba en evocar el recuerdo de la *Mitteleuropa* sumergida bajo el nazismo y después borrada por la historia del imperialismo norteamericano. Y, como en Marienbad en 1936, intentaba apoyarse en Viena contra Londres, después en Europa contra el Nuevo Mundo, tomando por testigo al conde Alfred von Winterstein, presidente de la Wiener Psychoanalytische Vereinigung (WPV), que asistía a su conferencia.

Último sobreviviente de la época heroica, ese aristócrata había mantenido en Viena, con August Aichhorn, durante el periodo nazi, los restos de un psicoanálisis mutilado, a la vez que se negaba a adherirse a la política de "salvamento" que quería Jones.[18] Lacan lo sabía y por eso, oponiendo el valor subversivo de la "peste" freudiana lo mismo a la "peste negra" que a las diversas teorías adaptativas, esperaba ser escuchado. No fue el caso: a pesar de una escisión que, en 1947, había alejado al conde Igor Caruso de la WPV, ésta se había integrado perfectamente a la IPA. Y Lacan iba a darse pronto cuenta de ello al encontrarse con Wilhelm Solms en la comisión Turquet.

En el otoño de 1955, Su Majestad lanzaba pues sus magníficos anatemas en una ciudad que había olvidado la violencia subversiva de los orígenes del freudismo.

En la continuación de su conversación con Madeleine Chapsal para *L'Express*, Lacan afirmaba, siempre contra el modelo norteamericano, que era tan falso creer en las virtudes de un psicoanálisis adaptativo como imaginar, en sentido contrario, que la cura pudiera ser un medio de liberarse de toda constricción. Después, aludiendo a una fórmula famosa de Freud, declaraba que en ningún caso el sujeto, el *je*, debía instalarse en el lugar del inconsciente, el *ello* [*ça*]. Se refería aquí también a su discurso de Viena, así como a una discusión que había tenido lugar en la SFP el 6 de noviembre de 1956.

Aquel día, Hesnard había comentado la frase "*Wo Es war, soll Ich werden*", escrita por Freud en 1932 al final de una exposición dedicada a "La *descomposición* de la personalidad psíquica".

Esa frase designaba la nueva tarea que incumbía a la civilización a través del psicoanálisis, tarea tan importante para la humanidad como la desecación del Zuiderzee. En 1936, Anne Bermann, colaboradora de Marie Bonaparte, la había traducido de la manera siguiente: "El yo debe desalojar al id" [*Le moi doit déloger le ça*]. Se trataba de adaptar el inconsciente a las modalidades del pensamiento consciente. Lacan, por supuesto, impugnaba esa tra-

ducción y utilizaba la pareja *je/ça*, propuesta por Pichon, para trasladar en francés esa famosa frase: "*Là où ça était (c'était), le je doit être (dois-je advenir).*" [Allí donde eso estaba —o eso era— (donde ello estaba —o era—), el yo —yo sujeto, en nominativo, pero no terminal, en acusativo— debe estar —o ser— (debo advenir)]. El verbo *war* quedaba pues restituido en su sentido literal, en imperfecto, a fin de que la segunda tópica freudiana se interpretara en una perspectiva no psicologista: el psicoanálisis no tiene por tarea desalojar al ello [*ça, Es*] en provecho del yo [yo acusativo o pronombre objeto, caso terminal: *moi*], debe permitir, por el contrario, situar cada elemento en su lugar respectivo. El *moi* [yo terminal, complemento de objeto] no es todo el *ich*, el cual se subdivide en un *moi* [yo terminal, pronombre complemento aislable] imaginario y un *je* [yo pronombre sujeto o nominativo] enunciativo.[19]

Esa división había sido introducida por Lacan antes de la guerra. Pero a partir de la nueva reflexión sobre el *cogito*, iniciada en 1949, se inscribía en el marco de una utilización en dos tiempos de las perspectivas de la lingüística estructural. En su lección inaugural en el Colegio de Francia, el 15 de enero de 1953, Merleau-Ponty había sido el primero en Francia que había anunciado que podía sacarse una filosofía del *Curso de lingüística general*: "La teoría del signo tal como la elabora la lingüística implica tal vez una teoría del sentido histórico que rebasa la alternativa de las *cosas* y de las *conciencias* [...]. Hay allí una racionalidad en la contingencia, una lógica vivida, una autoconstitución que necesitamos precisamente para comprender en historia la unión de la contingencia y del sentido, y Saussure bien podría haber esbozado una nueva filosofía de la historia."[20]

Lacan había escuchado el mensaje. Después de haber efectuado en su "Discurso de Roma" un primer nexo entre el sujeto, el lenguaje y la palabra sobre un fondo de heideggerismo y de estructuras elementales del parentesco, se había puesto a teorizar, de manera lógica, la cuestión de la relación entre el sujeto y el significante, renunciando entonces a toda ontología. Esa teorización se

había hecho progresivamente y en un estilo barroco. Lacan no avanzaba nunca en línea recta. No sólo disfrazaba sus fuentes, como para abolir de su expresión toda forma de historización, sino que atribuía a Freud conceptos que eran los suyos propios. Además, cambiaba de rumbo de un seminario a otro, como para poner en escena esa marcha en zigzag del héroe paranoico de *Él*, la película de Luis Buñuel, que le gustaba y que ilustraba, según él, el rigor lógico de la psicosis.[21] Así hacía alternar la temática del significante y la del sujeto, evocando la primera en los seminarios impares (I, III, V, VII, etc.) y la segunda en los pares (II, IV, VI, etc.). Y esa lógica respetaba por lo demás la tesis central del sistema de pensamiento lacaniano referente a la primacía del significante. De donde la dificultad para localizar, en su enseñanza, las etapas de una refundición conceptual.

Será con su segunda lectura de la obra saussuriana, apoyada en los trabajos de Roman Jakobson, con la que Lacan se convertirá, entre otros (Roland Barthes, Michel Foucault, Louis Althusser), en el artesano de una escuela de pensamiento centrada en la ruptura con la fenomenología y fundada en una concepción llamada "antihumanista", "estructuralista" y "científica" del psicoanálisis. A ese estructuralismo, Lacan añadía un carácter de subversión donde volvía a encontrarse, a través de la teoría del "objeto *a*" y del "yo paranoico de la civilización", el nietzscheísmo de su juventud. Sin embargo, ese nietzscheísmo no le impedía en modo alguno ser un adepto no de la filosofía de las Luces como tal, pero sí de una tradición de la ciencia que reivindicaba, contra el oscurantismo, un racionalismo ateo. Fue por ese privilegio concedido a la ciencia por lo que nunca fue heideggeriano, a pesar de la amistad que manifestó, durante toda su vida, al filósofo de la Selva Negra.

En cuanto al estructuralismo lacaniano, descansaba en la idea de que la verdadera libertad humana había nacido de la conciencia que puede tener el sujeto de no ser libre, por el hecho de la determinación inconsciente. A sus ojos, esa forma freudiana de una conciencia de sí dividida, cuyo origen situaba en la duda cartesia-

na, era más subversiva que la creencia —sartreana, por ejemplo— en una posible filosofía de la libertad.

La segunda lectura lacaniana de Saussure empezó el 23 de junio de 1954: aquel día, por primera vez, Lacan no se refirió simplemente a nociones de lengua, de habla o de lenguaje, emprendió la tarea de comentar la teoría saussuriana del signo.[22] El 30 de mayo de 1955 ilustró su postura apoyándose en un cuento de Edgar Poe: *La carta robada*. El 25 de mayo, teorizó la relación de la *A grande* con la *a pequeña*, para anunciar después, el 8 de junio, su tesis de la función del padre como *padre simbólico*, haciendo así del *nombre-del-padre* un verdadero concepto, y ya no una simple noción. Esa temática será retomada en el seminario sobre la *identificación* (1961-1962) en el que Lacan, durante una diatriba contra Bertrand Russell, identificará el nombre propio con un *rasgo unario* que marca al *uno* del significante.[23]

Paralelamente, el 2 de mayo de 1956 mencionará por primera vez las tesis de Roman Jakobson sobre la metáfora y la metonimia, de las que hará un uso fecundo un año más tarde, el 9 de mayo de 1957, en el mismo momento de la conversación para *L'Express*, en una conferencia pronunciada en la Sorbona ante estudiantes de letras: "La instancia de la letra en el inconsciente".[24] Finalmente, durante un coloquio en Royaumont organizado por Jean Wahl sobre el tema "La dialéctica", y que se desarrolló del 19 al 23 de septiembre de 1960, Lacan introdujo por primera vez la famosa fórmula que definía el significante (en el sentido lacaniano) y hacía del sujeto un elemento en una estructura (o cadena simbólica): "Un significante es lo que representa al sujeto para otro significante".[25] De ahí pasará en 1961 a la idea de una estructura *topológica* del sujeto.

Anteriormente, también en Royaumont, donde se habían celebrado, del 10 al 13 de julio, las jornadas internacionales de la SFP, había opuesto su noción de *estructura del sujeto*, decididamente estructuralista, a la ideología personalista puesta en obra por Lagache en su exposición sobre la estructura de la personalidad. Aquí, Lacan libraba batalla contra la forma francesa de ese psi-

coanálisis psicologizado cuya forma norteamericana era la *Ego Psychology*.[26]

La historia contada por Edgar Poe es conocida. Sucede en Francia bajo la Restauración. El caballero Auguste Dupin tiene que resolver un enigma. A petición del prefecto de policía, logra encontrar una carta comprometedora robada a la reina y escondida por el ministro. Ésta, colocada ostensiblemente entre los arcos de la chimenea de su oficina, es *visible* para quien quiera verla. Pero los policías no la descubren, porque están encerrados en el señuelo de la psicología. En lugar de mirar la evidencia que surge ante sus ojos, prestan intenciones a los ladrones. Dupin, por su parte, prefiere actuar de una manera enteramente diferente pidiendo cortésmente audiencia al ministro. Mientras le habla, observa la habitación con un ojo vigilante habiendo tomado la precaución de disimular su mirada tras unos anteojos opacos. Localiza inmediatamente el objeto, lo roba sin que el ladrón lo note, y lo sustituye por otro idéntico. Así el ministro ignora que su secreto ha sido traspasado. Sigue creyéndose amo del juego y de la reina, pues poseer la carta es detentar un poder sobre su destinataria. Sin embargo, no sabe que ya no lo tiene, mientras que la reina sabe ahora que su chantajista no puede ejercer presión sobre ella para con el rey: sólo la posesión y no el uso de la carta crea el ascendiente.

Para explicar su descubrimiento al narrador, Dupin utiliza la ficción. Cuenta la anécdota de un chiquillo y de un juego de pares y nones: "Conocí a un niño de ocho años", dice, "cuya infalibilidad en el juego de pares y nones despertaba la admiración universal. Ese juego es sencillo, se juega con canicas. Uno de los jugadores encierra en su mano cierto número de canicas y pregunta al otro: '¿Pares o nones?' Si éste adivina correctamente, gana una canica; si se equivoca, pierde una. El niño de que hablo ganaba todas las canicas de la escuela. Naturalmente, tenía un modo de adivinación que consistía en la simple observación y en la apreciación de la finura de sus adversarios."[27]

En la sesión de su seminario de mayo de 1955, Lacan pidió a sus discípulos que jugaran al juego de pares y nones a fin de co-

mentar me or esa fábula que se parecía a la historia de los presos. Sin embargo, esta vez el personaje central de la ficción no era ya un sujeto obligado a tomar una decisión para conseguir su libertad, sino una carta que arrastraba a un sujeto en un recorrido de determinación. En los dos casos, no obstante, las nociones de *mirada* y de *juego* ocupaban un lugar preponderante. Un mes más tarde, Lacan empezaba la redacción propiamente dicha del texto sobre *La carta robada*, que terminó en el mes de agosto, en San Casciano, pueblo natal de Maquiavelo. En ese artículo princeps, que servirá once años más tarde de obertura a los *Escritos*, no habla solamente, a propósito del inconsciente freudiano, de una primacía de la función simbólica, construye una verdadera lógica "política" del significante: una carta siempre llega a su destino, porque la *letra* [*lettre* en francés es a la vez carta y letra], es decir el *significante*, tal como se inscribe en el inconsciente, determina, como la *fortuna* para Maquiavelo, el destino del sujeto en sus orientaciones. Tal era pues la "instancia de la letra en el inconsciente", cuya organización iba a explicar Lacan, primero en mayo de 1957, después en septiembre de 1960.

Ferdinand de Saussure dividía el *signo lingüístico* en dos partes. Llamaba *significante* a la imagen acústica de un concepto, y *significado* al concepto mismo. El signo lingüístico quedaba así definido como la relación de un significado con un significante en el interior de un sistema de valores. En cuanto al *valor* de un signo, resulta negativamente de la presencia simultánea de todos los demás signos en la lengua. Diferente del valor, la *significación* se deduce del nexo existente entre un significado y un significante. Para interpretar la segunda tópica freudiana a la luz de la lingüística estructural, Lacan rompía la problemática del signo. Mientras que Saussure colocaba el significado sobre el significante separando uno de otro con una barra llamada de "significación", Lacan invertía esa posición. Ponía al significado bajo el significante atribuyendo a este último una función primordial. Después, tomando por su cuenta la noción de valor, subrayaba que toda significación remitía a otra significación. Por medio de lo cual deducía la idea

de que el significante debía estar aislado del significado, como una *letra* (o una *palabra-símbolo*) que estuviera desprovista de significación pero fuera determinante para el destino inconsciente del sujeto. En cuanto al sujeto, no asimilable a un yo, era definido en primer lugar por Lacan como un *sujeto del inconsciente*: un sujeto dividido según la ley freudiana de la *Spaltung*, y repartido según la tesis psiquiátrica de la *discordancia*.[28]

En esa perspectiva, el sujeto no existe como plenitud: está por el contrario *representado* por el significante, es decir, por la letra donde se marca el anclaje del inconsciente en el lenguaje. Pero está también representado por una cadena de significantes en la cual el plano del enunciado no corresponde al plano de la enunciación. Así, el sujeto está representado *por* un significante para otro significante en el interior de un conjunto estructural.

Por eso, al *yo pienso* cartesiano, Lacan sustituía un *eso habla* [*ça parle*] freudiano. De donde este término de *sujeto del inconsciente* perfectamente ajeno a la doctrina vienesa. Se trataba en realidad de mostrar que Freud no suprimía verdaderamente al sujeto, pero se apoderaba de él, en el rebote de la perspectiva cartesiana en el que se había inaugurado, después de Galileo, la ciencia moderna. Si Freud, en su tesis de las heridas narcísicas, pretendía ser el heredero de Copérnico y de Darwin, Lacan se afirmaba más bien, a través de la enseñanza de Koyré, como el continuador de una enseñanza galileana. Con ello, sacaba la doble consecuencia de la duda cartesiana (que hacía del sujeto el autor de su pensamiento) y de la moral kantiana (que hacía de él la piedra clave de una ideología del derecho propia de las sociedades industriales) al producir una teoría del *yo moderno* definido como "sujeto paranoico de la civilización". Así, la experiencia freudiana era, a sus ojos, radicalmente inversa de la filosofía del *cogito*. Pero al convocar a Descartes con Freud, es decir un sujeto fundado por la ciencia, Lacan reintroducía al sujeto de la duda en el inconsciente: un sujeto dividido, un "no sé quién soy".

No faltaba entonces más que traducir el concepto freudiano de *Ichspaltung* mostrando que el sujeto humano está dividido dos ve-

ces: una primera instancia que separa al yo imaginario del sujeto del inconsciente, y una segunda que se inscribe en el interior mismo del sujeto del inconsciente y representa su división original. Lacan llamaba *refente* [rehendidura] a esta segunda división imposible de resanar, puesto que el sujeto está siempre representado por una significado para otro. Al lado de la rehendidura, situaba el *fading*, cuyo nombre estaba tomado de la terminología inglesa, para definir la aparición o la desaparición del sujeto en la cadena: una disolvencia cinematográfica de tipo binario.

La obra saussuriana no bastaba para la operación "cartesiana" de Lacan. De donde la necesidad de utilizar los trabajos de Roman Jakobson. Unos meses antes de pronunciar su conferencia sobre "La instancia de la letra", Lacan descubrió los *Fundamentals of Language* publicados por Jakobson y Morris Halle en La Haya. El libro contenía un artículo titulado "Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia" que iba a permitirle organizar de manera estructural su hipótesis del inconsciente-lenguaje. Jakobson ponía en evidencia una estructura bipolar del lenguaje gracias a la cual el ser hablante efectúa sin saberlo dos tipos de actividad: una se relaciona con la *similitud* e incumbe a la *selección* de los paradigmas o de las unidades de lengua, la otra remite a la *contigüidad* e incumbe a la *combinación* sintagmática de esas mismas unidades. En la actividad de selección se escoge o se prefiere una palabra sobre otra: se emplea, por ejemplo, el vocablo "bonete" por oposición a "toca" o a "boina". En la actividad de combinación se pone, por el contrario, en relación dos palabras que forman una continuidad: para describir la ropa de un individuo, se asocia, por ejemplo, el término "falda" con el término "blusa", etc.

A partir de ahí, Jakobson mostraba que las perturbaciones del lenguaje consecutivas a una afasia privaban al individuo unas veces de la actividad de selección, otras veces de la de combinación. Después convocaba a la antigua retórica en servicio de la lingüística para subrayar que la actividad selectiva del lenguaje no era otra que el ejercicio de una función metafórica, y que la actividad combinatoria se parecía al procedimiento de la *metonimia*. Las pertur-

baciones de la primera impedían al sujeto recurrir a la metáfora, los de la segunda le vedaban toda actividad metonímica. Al final de su demostración, el lingüista observaba que los dos procedimientos se encontraban en el funcionamiento del sueño descrito por Freud. Situaba el simbolismo en la actividad metafórica y la *condensación* (*Verdichtung*) y el *desplazamiento* (*Verschiebung*) en la actividad metonímica.[29]

Volviendo sobre esa demostración, Lacan transcribía de otra manera la concepción freudiana del trabajo del sueño. Si el sueño en general se caracteriza por una actividad de transposición entre un *contenido latente* y un *contenido manifiesto*, ésta puede traducirse, a la luz de la obra saussuriana, como el deslizamiento del significado bajo el significante. Existen entonces dos vertientes de la incidencia del significante sobre el significado: una se define como una condensación y remite a una estructura de *sobreimposición* de significantes (palabras-veliz, personajes compuestos), mientras que la otra se relaciona con un *viraje* de la significación (la parte por el todo, o la contigüidad) y designa un desplazamiento. Contrariamente a Jakobson, Lacan asimilaba la noción freudiana de condensación a un procedimiento metafórico (y el desplazamiento a un procedimiento metonímico). El síntoma pertenecía según él al orden de la metáfora puesto que se descubría en él la sustitución de un significante corporal en lugar de otro significante reprimido, mientras que en la metonimia venía a engancharse el deseo inconsciente como *deseo del deseo* siempre insatisfecho.

"¿El lugar que ocupo como sujeto de significante es, en relación con el que ocupo como sujeto de significado, concéntrico o excéntrico?" Excéntrico, respondía Lacan, conforme a la torsión que hacía sufrir al *cogito*: "Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso." La tópica lacaniana consistía así en atribuir al inconsciente la estructura de un lenguaje en el que el yo-sujeto [*je*] se definía como un *shifter*, según el término empleado por Jakobson, es decir, una unidad gramatical cuya significación es referencia al mensaje. El *shifter* designaba pues al sujeto de la enunciación sin

significarlo. Lacan lo representaba en un significante negativo, especialmente en el *ne* expletivo francés tal como lo definía Pichon en su célebre artículo sobre la negación.[30] Más tarde, Lacan utilizará diferentes fórmulas para designar el relevo estructural del inconsciente: "El inconsciente está estructurado como un lenguaje", después: "El lenguaje es la condición del inconsciente", y finalmente: "El inconsciente es la condición de la lingüística."[31]

Mientras tanto, ponía en evidencia tres fórmulas para describir la incidencia del significante sobre el significado. La fórmula general describía la función significante partiendo de la barra de resistencia a la significación. La fórmula de la metonimia traducía la función de conexión de los significantes entre ellos, en la cual la elisión del significado remitía al objeto del deseo siempre faltante en la cadena. Finalmente, la fórmula de la metáfora daba la clave de una función de sustitución de un significante por otro, con lo cual el sujeto era *representado*. Lacan llamaba entonces *punto de basta* al momento mediante el cual, en la cadena, un significante se anuda al significado para dar nacimiento a una significación. Este término permitirá asignar un contenido más teórico a la noción de *puntuación* enunciada en el "Discurso de Roma" para designar la necesidad del corte interno en el desarrollo de la sesión.

Una vez más, en el conjunto de sus declaraciones, Lacan atribuía a Freud su propia postura hasta el punto de afirmar que, desde el descubrimiento vienés, el inconsciente era ya una cadena de significantes: "En esta fórmula, que sólo es nuestra", decía, "por conformarse tanto al texto freudiano como a la experiencia que él abrió, etc."[32] Y entonces se veía a sí mismo como el instrumento diferido de un encuentro que no había tenido lugar entre Freud y Saussure. Fui yo, dirá más tarde en forma de broma, quien inventó el inconsciente.

Esta magnífica operación teórica, por la cual Lacan dotaba a la doctrina psicoanalítica de una teoría "cartesiana" del sujeto y de una concepción "postsaussuriana" del inconsciente, había nacido no sólo de la lectura de las obras de Jakobson, sino tam-

bién del encuentro con el gran lingüista, que fue así, después de Kojève y Koyré, el tercer representante de la *intelligentsia* rusa en el exilio que desempeñaba un papel esencial en la formación lacaniana.

Nacido en Moscú en 1896, Roman Jakobson manifestó muy pronto un don excepcional para las lenguas. Aprendió a leer a la edad de cuatro años, y tres años más tarde hablaba ya el francés y el alemán. Al final de su vida, dominaba perfectamente las lenguas romances, eslavas y germánicas. Sólo su amigo Evgueni Polivanov había logrado superarlo por su conocimiento de las lenguas asiáticas. Los padres de Roman estaban muv ligados a la familia de Yuri Kagan, un abogado moscovita especializado en los contratos de artistas, de pintores y de escritores. Las dos hijas de éste, Lili y Elsa, fueron sus amigas de infancia. Lo llamaban "Romka" y les gustaban sus cabellos pelirrojos. Él se enamoró de Elsa.

En 1910, a la muerte de Tolstoi, admiraba a los poetas y teóricos simbolistas, pero descubrió con entusiasmo los primeros manifiestos futuristas. En marzo de 1912, Lili se casó con Ossip Brik y se fue a vivir a San Petersburgo, donde Roman la visitó seis meses más tarde: "Brik era un hombre genial, es mi convicción profunda [...]. No tenía la ambición de llegar a escribir un trabajo. Su ambición era descubrir [...]. Era feliz sobre todo si había un joven al que pudiera confiar el trabajo. Muchos trabajos aparecieron bajo diferentes nombres, pero inspirados por Brik."[33] En esa oportunidad conoció a Velimir Khlebnikov, al que consideraba como el más grande poeta del siglo. Bebiendo una copa en una célebre taberna de intelectuales, intercambiaron sus ideas sobre la lengua "suprarracional" inventada por los futuristas a partir de la combinación de palabras imaginarias y de sufijos reales.

En Moscú, en la primavera de 1914, conoció también a Vladimir Maiakovski, del que se convirtió en uno de los más íntimos amigos. Éste frecuentaba el salón de Brik donde se reunían poetas y escritores deseosos de estudiar la lengua poética. Sentía por Lili una verdadera pasión y se convirtió en su amante. En marzo de

1915, Roman Jakobson participaba en la fundación del Círculo Lingüístico de Moscú, cuyas reuniones iban a celebrarse pronto en el apartamento situado encima del de Maiakovski, que irá allí a leer sus poemas. El círculo había nacido del encuentro entre tres corrientes de pensamiento: los trabajos de la escuela lingüística rusa cuyo representante más innovador, después de Baudouin de Courtenay, era el príncipe Nicolás Trubetzkoi, la fenomenología husserliana y la vanguardia futurista.[34] Un año más tarde, los miembros del Círculo fueron iniciados en la lingüística saussuriana gracias a la enseñanza de Serguei Karcevski, uno de los últimos alumnos del maestro ginebrino, que les transmitió de viva voz los principios de la nueva doctrina.

Unos meses antes de la revolución de Octubre, Roman Jakobson creó en Petrograd la OPOIAZ. Esa sociedad para el estudio de la lengua poética oficializaba las actividades del grupo de Brik y sirvió de crisol para lo que se llamará la escuela del formalismo ruso. Reunió a hombres prestigiosos: el lingüista Evgueni Polivanov, el poeta Boris Eikhenbaum, el teórico de la lengua Viktor Chklovski, así como Boris Pasternak, Ossip Mandelstam y Maiakovski. El objetivo de la OPOIAZ era elaborar una poética de los objetos literarios independiente de toda consideración externa al objeto mismo: "psique" del autor, costumbres de la sociedad, historia de las ideas. A través del Círculo de Moscú y del grupo formalista de Petrograd se efectuaba pues una conjunción entre el estudio de la lengua por sí misma y el estudio de la literatura en cuanto forma autónoma de expresión. De uno y otro lado, la poesía aparecía como la quintaesencia del lenguaje: un lenguaje que ponía el acento sobre el lenguaje mismo.[35]

Inmediatamente después de la revolución, las actividades de los dos círculos llegaron a su fin y sus miembros se orientaron hacia nuevos compromisos. Algunos escogieron el camino del exilio, otros se quedaron, algunos más fueron más tarde víctimas de las purgas stalinistas, como Polivanov, fusilado en el Cáucaso en 1938. Alrededor de Maiakovski y de Brik se constituyó en 1923 el LEF o Frente Izquierda de Arte, que se proponía pasar del futuris-

mo al comunismo haciendo tabla rasa de la antigua cultura rusa y de las viejas mentalidades.[36] Cuando Elsa Kagan dejó la tierra rusa en 1918 para casarse con André Triolet, un oficial francés que se la llevaba a París, Jakobson escribió para ella un poema: "Entre tú y yo te diré / Cuánto te amo yo a ti / Si te vas a Tahití / Mucha pena sufriré." Volvió a encontrarla más tarde en París junto a Louis Aragon.

Fue en 1920, a su llegada a Praga, cuando leyó por primera vez el *Curso de lingüística general.* Quedó impresionado por la importancia que concedía Saussure a la cuestión de las *oposiciones.* Como los pintores cubistas, Picasso y Braque, ponía el acento no en las cosas mismas, sino en las relaciones entre las cosas: "La misma actitud topológica que nos obsesionaba en lingüística se manifestaba simultáneamente en las artes y en las ciencias [...]. El término 'oposición' sugería inevitablemente la idea de una operación lógica latente."[37] En Viena, se encontró con Trubetzkoi que había huido de la revolución y trabajaba en la elaboración de sus principios de fonología. Juntos fundaron en octubre de 1926 el Círculo Lingüístico de Praga. Dos años más tarde, en el congreso de lingüística de La Haya, utilizaron por primera vez el término "lingüística estructural y funcional". Se trataba en lo sucesivo de pasar del formalismo al estructuralismo, es decir de prolongar la revolución saussuriana estudiando como un *sistema* no sólo la lengua en su estructura formal, sino el lenguaje entero en sus diferentes funciones estructurales. Tal fue la significación de las nueve tesis enunciadas por el círculo praguense en 1929.[38] La fonología ocupaba en ellas un lugar central. Sustituía la antigua fonética, que describía la materialidad de los sonidos, por una ciencia de los *fonemas,* concebidos como las unidades distintivas mínimas de la lengua portadoras de significación. Del mismo modo que, en Saussure, la lengua se distingue del habla y el signo se define por el valor, así, para Trubetzkoi, el fonema se caracteriza por sus rasgos distintivos que lo oponen a otro fonema. Ese estudio de los fonemas permitía universalizar un principio estructural común a todas las lenguas. De donde las hipótesis propuestas por Jakobson

en Estocolmo, en 1941, sobre las distinciones fonológicas extremas presentes en el conjunto de las lenguas. Son las primeras que el niño asimila y las últimas que pierde el afásico. Por el contrario, las distinciones más sutiles están menos representadas. Aparecen tarde en el desarrollo lingüístico del niño y son las primeras que desaparecen en la afasia.

Huyendo del nazismo y de la guerra, Jakobson emigró a Nueva York, donde frecuentó el medio psicoanalítico en exilio, y en particular a Raymond de Saussure, al que le habló de la obra de su padre. Éste la conocía y había pensado incluso, en una carta a Charles Bally de 1916, en abrir un terreno de investigación común al psicoanálisis y a la lingüística. No lo hizo, y sin duda comprendió el alcance universal del *Curso* en contacto con Jakobson.[39] En cuanto al lingüista, experimentó por primera vez en Nueva York lo que el psicoanálisis "podía dar a la lingüística" y recíprocamente.[40]

Alexandre Koyré, refugiado él también en Nueva York, le presentó a Claude Lévi-Strauss que se consideraba en esa época un estructuralista ingenuo: "Jakobson me reveló la existencia de un cuerpo de doctrina ya constituido en una disciplina: la lingüística, que yo no había practicado nunca. Para mí fue una iluminación [...]. Era un pensador de un poder intelectual que lo dominaba todo a su alrededor."[41] Es sabido el papel que desempeñó más tarde en la elaboración de *Las estructuras elementales del parentesco*. La amistad fraternal entre los dos pensadores no se desmentirá nunca. Habiendo escogido hacerse norteamericanao, Jakobson tomó sin embargo la costumbre de ir regularmente a París. Además de Lévi-Strauss, se encontraba allí con su querida Elsa Triolet y a veces con Lili Brik cuando venía de Moscú. Louis Aragon le presentó, a lo largo de los años, a escritores comunistas que soñaban, más allá de su asco del stalinismo, con restaurar la aventura legendaria de las vanguardias formalista, futurista y surrealista. Jakobson, que no se había comprometido nunca en la militancia revolucionaria, fue sin embargo, a sus ojos, la encarnación del lenguaje mismo de la revolución, porque había sido, entre Maiakovs-

ki y Khlebnikov, Brik y Polivanov, testigo y actor de una de las más grandes revoluciones del siglo: la del lenguaje. Así pues, Francia, país de la Revolución, fue su segunda patria, como el francés había sido su segunda lengua. Durante sus primeros viajes, se alojó en casa de Lévi-Strauss, pero cuando éste le presentó a Jacques Lacan, en 1950, fue huésped del número 3 de la calle de Lille. Más tarde, tuvo "su cuarto" en casa de Sylvia.

En varias ocasiones asistió a la enseñanza de Lacan y conoció a los que le eran cercanos. Dos veces hizo que lo invitaran a Estados Unidos a dar series de conferencias. Finalmente, en 1967, a petición suya, aceptó participar en un debate en el marco de su seminario sobre "La lógica de la fantasía [*phantasme*]".[42] Con mucho encanto, respondió a las preguntas de Jenny Aubry sobre las perturbaciones del lenguaje en el niño, de Luce Irigaray sobre los *shifters*, y de Jean Oury sobre la noción de contexto en las relaciones institucionales. En ocasión de una conversación con Robert Georgin, brillante universitario belga, editor de los *Cahiers Cistre*, declaró que sus conversaciones con Lacan habían "influido" sus trabajos respectivos: "Nuestra colaboración se refirió sobre todo al problema de la metáfora y de la metonimia, a saber los dos polos de la semántica y de su expresión que eran uno de los temas de nuestras discusiones."[43]

Se trataba de una profesión de fe más que de una realidad teórica. Pues Jakobson no fue "influido" por los trabajos de Lacan. Por lo demás, si multiplicó las manifestaciones de simpatía respecto del hombre del que era huésped permanente, no tomó nunca en cuenta, en su propia postura, la conceptualidad lacaniana. Y cuando Robert Georgin quiso realizar un libro colectivo sobre la obra de Lacan y pidió a Jakobson que participara en él, se escabulló cortésmente. Lacan se sintió herido.[44]

La idea de que el lenguaje pudiera ser una formación inconsciente estaba muy extendida entre los neogramáticos y los estructuralistas. Pero su concepción del inconsciente no era freudiana. Así que Jakobson, en la línea central de la herencia husserliana, prefería emplear el término *subliminal* para designar un saber in-

tuitivo yacente en el fondo de la conciencia y que actúa sin que ésta lo sepa. El antipsicologismo jakobsoniano pasaba por una reflexión sobre la mira subjetiva y la intencionalidad de la conciencia, que no era en la época de la posguerra, la de Lacan. A principios del siglo, Ferdinand de Saussure se había ocupado, con Théodore Flournoy, de la cuestión de las relaciones entre lengua e inconsciente en el famoso episodio de la glosolalia marciana inventada por Hélène Smith. Se había topado después con un problema idéntico al pensar encontrar en la poesía latina saturnal los rastros de una actividad secreta del poeta a los que había dado el nombre de *anagramas*.[45] Ampliando su pesquisa a la poesía griega épica y lírica, después a la poesía latina, se preguntó si la existencia de los anagramas, es decir de un texto bajo el texto, correspondía al azar o a una intención del autor. No encontrando respuesta, abandonó su investigación.

Por partir de una concepción freudiana del inconsciente, Lacan fue pues el primer pensador del siglo que estableció un nexo fecundo entre la revolución estructural iniciada en Ginebra y el descubrimiento vienés. Pero, para eso, necesitaba romper con todo el arsenal conceptual propio de las teorías de la intencionalidad y reintroducir un sujeto (dividido) en el corazón de la doctrina freudiana. Mientras Lévi-Strauss fue conducido a la lectura de Saussure por Jakobson, Lacan pasó primero por Henri Delacroix y por Pichon para leer el *Curso*, después por *Las estructuras elementales del parentesco* para universalizar una función simbólica comprendida como paso de la naturaleza a la cultura. Finalmente, el estructuralismo praguense de Jakobson y Trubetzkoi le permitió elaborar una lógica del significante (y después del rasgo unario) que incluía una teoría del sujeto. Aunque sólo fuera por ese gesto, debería figurar entre los grandes teóricos que han marcado este siglo.

Lacan sentía hacia Jakobson una admiración sin límites. Durante los diez años de sus querellas con la IPA, en los que se sentía progresivamente apartado de la diáspora freudiana, encontraba junto a ese sabio cosmopolita salido de la vieja Rusia todo el fres-

cor de la aventura intelectual que lo había llevado, en su juventud, al camino de la revolución freudiana. Y con ello, soñaba con volverse hacia el Este, de donde el psicoanálisis había sido excluido: consecuencia lógica de su virulenta crítica del psicoanálisis llamado norteamericano. En 1953 había confiado su precioso "Discurso de Roma" a Lucien Bonnafé; nueve años más tarde, quiso a cualquier precio ir a la Unión Soviética.

No ignoraba que, desde la muerte de Stalin, las llameantes condenas del freudismo del período de la *Jdanovshchina*[46] no estaban ya bien vistas. En el terreno de la psicología se iniciaba una crítica de aquella ideología pavloviana de los años cincuenta que había servido tanto para suplantar el pretendido espiritualismo freudiano como para borrar de la memoria soviética los rastros de la enseñanza psicoanalítica.

El proyecto de tal viaje se le ocurrió a Lacan a raíz de un acontecimiento que conmovió al mundo: la hazaña de Yuri Gagarin, el 12 de abril de 1962. Persuadido de que las revoluciones científicas tienen siempre el efecto de provocar subversiones en el pensamiento, Su Majestad tomó contacto con su vieja amiga Hélène Gratiot-Alphandéry, alumna de Wallon y miembro del Partido Comunista Francés: "Quiero absolutamente ir a la URSS", le dijo. "Tengo muchas cosas que decirles. Hay que revisarlo todo. Ahora que el hombre va al espacio, habrá allá una nueva psicología."[47]

Hélène conocía a Lacan desde 1930 y su hija era amiga de Judith. Las dos habían militado en favor de la independencia argelina. Lacan habló también de su proyecto a René Zazzo: "Quería ir a la URSS. No como turista, sino como invitado. No por unos días, sino por varios meses. Se trataba de dar a conocer a los soviéticos lo que era verdaderamente el psicoanálisis, de organizar un seminario. ¿Podía yo ayudarlo? Ese proyecto me pareció condenado al fracaso. Se lo dije, pero prometí hablarle de ello a Leontiev durante su próximo viaje a París."[48] Nacido en 1903, Alexis Leontiev era vicepresidente de la Academia de Ciencias Pedagógicas de la URSS y jefe del departamento de psicología en la universidad de Moscú. Marxista convencido y antipavloviano, luchaba con su

amigo Alejandro Luria para hacer rehabilitar las tesis de su maestro común: Lev Semiénovich Vytgotski.[49] Para lograrlo había pedido a sus colegas franceses, René Zazzo y Paul Fraisse, que hicieran traducir algunas obras de éste. *A priori*, no era hostil a Lacan y aceptó conocerlo.

Hélène quedó encargada de organizar la cena. Mientras Sylvia hablaba de manera voluble con la señora Zazzo, Leontiev y Lacan guardaban silencio. Para abrir la conversación, Zazzo habló del vuelo de Gagarin en el espacio y de las investigaciones soviéticas sobre la "psicofisiología de los cosmonautas". Inmediatamente, Lacan proclamó con tono perentorio: "No hay cosmonauta." Persuadido de que su interlocutor había querido atacar a la Unión Soviética negando la existencia del primer vuelo del hombre en el espacio, Leontiev respondió con indignación y se puso a aportar las pruebas de la realidad del acontecimiento. A lo cual Lacan replicó, sin sombra de vacilación: "No hay cosmonauta simplemente porque no hay cosmos. El cosmos es una visión del espíritu." A fuer de alumno de su amigo Alexandre Koyré, se limitaba a subrayar que ningún sistema armonioso del universo era concebible en la perspectiva de la física galileana. La palabra *cosmos* formaba parte en efecto de una terminología anterior a la revolución copernicana. Por más que Zazzo trató de disipar el malentendido, Leontiev siguió ofuscado: "¿Su amigo habla siempre así?" Lacan nunca recibió su invitación. Más tarde, cuando su hija Sibylle estuvo un tiempo en Moscú, quiso a toda costa ir a reunirse con ella.

Una vez más, había dado muestras de torpeza. Él que sabía comportarse en el mundo con infinita delicadeza, era capaz de portarse mal frente a hombres de ciencia, universitarios en general, cuyo reconocimiento esperaba sin embargo. Así, cuando invitó por primera vez a comer en un restaurante al filósofo Jean Hyppolite, fino gastrónomo, ordenó al camarero "un cuarto de burdeos". Más grave aún: cuando Judith pasó el examen oral de la "agregación" de filosofía, invitó al espectáculo a una parte del público de su seminario. Al final de la prueba en que la muchacha

sacó el primer lugar, fue con gran pompa a estrecharle la mano al presidente del jurado, Georges Canguilhem, para darle las gracias. El historiador de las ciencias, antiguo resistente y gran servidor de la escuela republicana, cuya severidad y probidad eran legendarias, no le perdonó nunca ese gesto.[50]

Aunque hubiera querido entrevistarse con el papa, Lacan tenía horror de todo lo que se pareciera al conformismo religioso. Del mismo modo, siendo así que quería convencer a los marxistas de que se interesaran en su enseñanza, no tenía ninguna simpatía por el comunismo. Tratándose del pasado, consideraba a Mazarino como el político más grande que había producido Francia. En cuanto al presente, era a la socialdemocracia a la que concedía su preferencia de ciudadano, sin manifestarlo públicamente. Siempre marcado a la vez por el antiparlamentarismo de su juventud y por el culto a la democracia inglesa, es decir, por dos opciones radicalmente antagonistas, no conocía en realidad sino la política que servía a su doctrina. Pero ésta estaba atravesada de referencias constantes a la historia de la filosofía política, de Platón a Maquiavelo pasando por San Agustín, Aristóteles y Hegel. Jean Lacouture, que se cruzó con él en Harvard cuando trabajaba en una tesis sobre la personalización del poder, quedó asombrado de las muestras de interés que le manifestó en esa ocasión: "¿Pero qué otra cosa he estudiado yo siempre", le dijo Lacan, "sino los resortes y los modos del poder?"[51]

En 1954, gracias a Madeleine Chapsal, conoció a Françoise Giroud, que formaba parte ella también del equipo de los fundadores de *L'Express* junto a Jean-Jacques Servan-Schreiber. Se hicieron buenos amigos. Un día, a petición suya y de Lévi-Strauss, organizó una cena con Pierre Mendès France. Éste conocía ya al etnólogo, que lo había acompañado antaño al mercado de las pulgas para buscar documentos sobre su familia.[52] Durante toda la velada, Lacan y Lévi-Strauss quedaron silenciosos, mientras que sus mujeres hablaban de buena gana. Al final de la velada aparecieron François Mauriac y Servan-Schreiber, que venían sin duda de la revista: "Lacan estaba fascinado con Mendès France", su-

braya Françoise Giroud. "No se vieron más que una sola vez. Lo que le interesaba era su prestigio, su carisma ante la juventud." Después de esa cena, Mendès se asombró del silencio de los dos hombres y participó su perplejidad a Françoise.[53]

Jacques Lacan estableció en esa época una verdadera amistad con el abogado Roland Dumas, futuro ministro del gobierno socialista de François Mitterrand. Fue el defensor de Laurence Bataille cuando tuvo dificultades con la justicia, y después consejero de Lacan cuando se tomó la decisión, después de la muerte de Georges Bataille, acaecida en 1962, de emprender una gestión que permitiera a Judith quedar legitimada por su padre. Lo que ocurrió finalmente el mismo día que Lacan hacía su entrada en la Escuela Normal Superior para pronunciar su discurso sobre "La excomunión". Por un curioso efecto del azar, se convirtió pues legalmente en padre de su hija en el momento en que, habiéndose visto obligado a abandonar la IPA, pronunciaba el discurso inaugural que iba a llevarlo a llamar "freudiana" a una escuela que sería, *de facto*, el lugar de transmisión de una doctrina que llevaría su nombre. En la sala Dussane donde hablaba, aquel 15 de enero, ante una nueva audiencia, se encontraba su futuro yerno, Jacques-Alain Miller, que no tenía todavía diecinueve años. Brillante filósofo de la Escuela Normal Superior, se casará con Judith en Guitrancourt, el 12 de noviembre de 1966. Ésta no habrá llevado legalmente el nombre de su padre sino durante apenas dos años. En efecto, tomará después la costumbre de llamarse Judith Miller.[54]

Además de con Roland Dumas, Lacan tuvo también lazos de amistad con Gaston Defferre, al que había conocido en Marsella gracias a Georges Bernier y que había sido alojado algún tiempo por Sylvia en la calle de Lille, al final de la guerra: "Gaston Defferre", escribe Edmonde Charles-Roux, "estaba personalmente muy ligado a Lacan. Pasaron juntos vacaciones de verano en Italia. Gaston Defferre trató de enseñar a Lacan los secretos del esquí náutico, sin éxito. Habría en efecto bastante que decir sobre esa extraña amistad que se afirmó y tomó dimensiones nuevas durante los acontecimientos de Argelia."[55]

Entre el momento en que Jacques Lacan formulaba en Royaumont, por primera vez, su estructura del sujeto, y el momento en que, en Bonneval, tuvo lugar la controversia que lo opuso de un lado a Jean Laplanche, de otro a Merleau-Ponty, murió Alfred Lacan. De ochenta y siete años de edad, el anciano se apagó sin sufrimiento de una ruptura de aneurisma, el 15 de octubre de 1960. Cuatro años más tarde, el cuerpo fue transportado de Boulogne a Château-Thierry para ser inhumado en la cripta de la familia donde reposaban ya Émilie Baudry y la mayoría de los antepasados de la rama paterna, con excepción de Émile Lacan y de su esposa Marie Julie Dessaux. Dirigiéndose en coche a toda velocidad al entierro de su padre, Jacques se pasó un semáforo en rojo, fue detenido por un policía y estuvo a punto de llegar demasiado tarde. En el cementerio, los hijos de Malou llevaban un simple brazalete oscuro sobre sus ropas de todos los días, mientras que Judith, elegantemente vestida de negro, como Jacques, había recubierto su rostro con un velo de duelo.[56] Una vez más, el hijo de Alfred cumplía con su deber.

En su seminario de aquel año, dedicado en parte a la cuestión del parricidio en la trilogía de los Coûfontaine de Paul Claudel, no hizo ninguna alusión a la muerte de su padre, pero ante la tumba de Merleau-Ponty, siete meses más tarde, se puso a llorar. De la desaparición del filósofo habló con emoción, ante sus oyentes, el 10 de mayo de 1961: "La hemos recibido en pleno corazón [...]. Puedo decir que nos habrá faltado el tiempo, debido a esta fatalidad mortal, para acercar más nuestras fórmulas y nuestros enunciados [...]. Él siempre había querido y deseado —y puedo decir que es bien a mi pesar— que yo ocupara esta cátedra."[57]

Merleau no habría seguido sin duda a Lacan en su teoría del lenguaje. Pero, dos días antes de su muerte, había pasado en Guitrancourt una jornada deliciosa para la recolección del lirio del valle. Acababa de ser invitado en Estados Unidos y soñaba con visitar la Isla Mauricio: "La última imagen que conservo de él", escribe Madeleine Chapsal, "es su silueta en la plataforma trase-

ra del autobús 63. Con un ramito de lirio del valle regalado por Lacan en el ojal, agitaba la mano en mi dirección en señal de adiós."[58]

Si en la entrevista de mayo de 1957 concedida a *L'Express* Lacan hablaba de su comentario al "Hombre de las ratas", no mencionaba el trabajo de lectura de la historia del presidente Daniel-Paul Schreber, al que había consagrado su seminario del año 1955-1956.[59] Pero en el transcurso de esa reflexión sobe las psicosis en general y sobre la paranoia en particular, introducía un concepto fundamental, la *forclusion* [prescripción o caducidad de un derecho], que formaba parte de su segundo relevo estructural. El término había hecho su aparición por primera vez durante la sesión del 4 de julio de 1956, la última del año universitario.[60]

Ya hemos tenido ocasión de analizar largamente las condiciones de aparición de este término en la historia del psicoanálisis, y después en el discurso de Lacan. Todo comenzó en 1895 con la introducción por Hippolyte Bernheim de la noción de alucinación negativa para designar la ausencia de percepción de un objeto presente en el campo perceptivo del sujeto después de la hipnosis. Freud volvió a tomar el término, pero ya no lo empleó a partir de 1917, en la medida en que, en 1914, había sugerido una nueva clasificación de las psicosis, de las neurosis y de las perversiones en el interior del marco de su teoría de la castración. Fue entonces cuando dio el nombre de *Verneinung* (denegación) a un mecanismo verbal mediante el cual lo reprimido es reconocido de manera negativa por el sujeto, pero sin ser aceptado: "No es mi madre, no es esa persona" —lo cual quiere decir: son ciertamente ellas—. El término fue traducido en francés en 1914 con la palabra *négation* [negación].

Al lado de este mecanismo, Freud utilizaba el término *Verleugnung* (rechazo, mentís) para designar el rechazo por el sujeto de reconocer la realidad de una percepción negativa: por ejemplo, la ausencia del pene en la mujer. La *Verneinung* traducía un mecanismo de tipo neurótico y la *Verleugnung* más bien un mecanismo propio de la perversión.

Paralelamente, en Francia, Pichon proponía el término *scotomisation* para definir un mecanismo inconsciente o un enceguecemiento gracias al cual un sujeto hace desaparecer de su memoria o de su conciencia ciertos hechos desagradables. Fue a propósito de ese término como se desencadenó, en 1925, una polémica entre Laforgue y Freud. El primero proponía traducir por *scotomisation* a la vez la *Verleugnung* (rechazo, denegación: *déni*) y otro mecanismo de represión propio de la psicosis, especialmente de la esquizofrenia. El segundo rechazaba el término y le oponía a la vez la *Verleugnung* y la *Verdrängung* (la represión). La situación descrita por Laforgue despertaba la idea de una anulación de la percepción, es decir, de una positividad psicologista del cierre, mientras que la que quería Freud mantenía la percepción en el marco de una negatividad: no cierre de la percepción en relación con una realidad no reconocida, sino actualización de una percepción que consiste en un rechazo. La polémica mostraba que, de un lado y otro, faltaba un término para designar un mecanismo de rechazo propio de la psicosis. Laforgue se acercaba a la solución, al precio de una denegativización, y Freud se escapaba de ella situando el mecanismo entre rechazo o denegación y represión.

Las cosas estaban en este punto cuando Pichon publicó en 1928, en la revista de Pierre Janet, su célebre artículo sobre la significación psicológica de la negación en francés. A partir de la lengua y ya no de la clínica, tomaba del discurso jurídico un adjetivo, lo *forclusif* [lo relativo a la prescripción de un derecho], para significar que el segundo miembro de la negación en francés se aplica a hechos que el locutor no mira como formando parte de la realidad. Esos hechos están en cierto modo prescritos *(forclos)*. El ejemplo dado por Pichon y por su tío Damourette no carecía de humorismo, ya que se trata de dos miembros de Acción Francesa. Mencionan, en efecto, la cita de un periodista sacada del *Journal* del 18 de agosto de 1923, a propósito de la muerte de Esterhazy: "El 'asunto Dreyfus, dijo [Esterhazy], es un libro que está ahora cerrado.' Debió arrepentirse de haberlo abierto *nunca* [*jamais*]." Damourette y Pichon subrayaban que el empleo del verbo *arre-*

pentirse implicaba que un hecho, que había existido realmente, estaba *efectivamente excluido* del pasado. Acercaban entonces —y era Pichon quien hablaba— la *scotomisation* a lo *forclusif*: "La lengua francesa, por medio de lo *forclusif*, expresa ese deseo de escotomización, traduciendo así el fenómeno normal del que la escotomización, descrita en patología mental por el señor Laforgue y uno de nosotros, es la exageración patológica." Los dos autores no tomaban en cuenta aquí el mecanismo de *Verneinung*.

Hubo que esperar pues al 3 de febrero de 1954 para que se reactualizara ese debate en otros términos y en otro terreno: el de la fenomenología. En esa época, la correspondencia de Freud y de Laforgue no estaba publicada y Lacan no "sustituyó" la escotomización por la *forclusion*. En su debate con Jean Hyppolite, que abordaba la cuestión por el sesgo del mecanismo de la *Verneinung* al que proponía dar el nombre de *dénégation* [denegación], Lacan volvía a pensar el problema a partir del trabajo de Merleau-Ponty sobre la *Fenomenología de la percepción*: en particular las páginas dedicadas a la alucinación como "fenómeno de desintegración de lo real" integrado en la intencionalidad del sujeto.

En un pasaje del análisis del "hombre de los lobos", Freud explicaba que la génesis del reconocimiento y del no-reconocimiento de la castración en su paciente pasaba por una actitud de *rechazo (Verwerfung)* que consistía en no ver la sexualidad sino bajo el ángulo de una teoría infantil: el comercio por el ano. Para ilustrar su idea evocaba una alucinación visual que había tenido Serguei Pankejeff en su infancia. Había *visto* su dedo meñique cortado por una navaja, para darse cuenta después de la inexistencia de toda herida. A propósito del *rechazo de una realidad presentada como no existente*, Freud subrayaba que no se trataba de una represión, pues *"eine Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung"* (una represión es otra cosa que un rechazo). Leyendo ese texto en 1954 en su diálogo con Hyppolite, Lacan daba a *Verwerfung* el nombre de *retranchement* [sustracción, pero también reducto]. Dos años más tarde volvía a tomar la distinción freudiana entre neurosis y psicosis para aplicarle la terminología de Laforgue y Pi-

chon según la cual, en las psicosis, la realidad no es nunca *verdaderamente escotomizada*. Finalmente, después de haber comentado largamente la paranoia del presidente Schreber, proponía traducir el término *Verwerfung* por el de *forclusion*: se trataba para él de un mecanismo específico de la psicosis en general, definido a partir de la paranoia, y que consiste en un rechazo primordial de un significante fundamental fuera del universo simbólico del sujeto. Distinguía esa prescripción de la represión subrayando que, en el primer caso, el significante prescrito o caduco, o los significantes que lo representan, no son integrados al inconsciente del sujeto, sino que retornan a lo real con ocasión de una alucinación o de un delirio que vienen a invadir la palabra o la percepción del sujeto.

¡Extraño itinerario el de este concepto! Inventado por un gramático que lo definía, a partir del asunto Dreyfus, como la traducción en lenguaje normal de un proceso patológico de escotomización, reaparecía en 1956 en el discurso de Lacan que lo utilizaba, en el marco de su segundo relevo estructural, para traducir un mecanismo sacado a la luz por Freud, no en la paranoia de Schreber, sino en la neurosis infantil de Pankejeff. Lacan conservaba el terreno de la lengua, donde Pichon situaba el término, pero se apoyaba en la lingüística para inscribir en él la trayectoria del significante. Como precio de su victoria sobre el fracaso de Laforgue, atribuía a Freud el descubrimiento de un proceso (la prescripción [*forclusion*]) y la invención de un concepto (*Verwerfung*) que éste no había ni descubierto ni inventado.[61]

Con la elaboración del concepto de *forclusion* se ligaba igualmente la teorización de la noción de *nombre-del-padre*, ya utilizada desde 1953, pero formulada por primera vez como concepto el 27 de junio de 1956. Se añadía a ello también el establecimiento definitivo de los dos términos *gran Otro* y *a pequeña* [*grand Autre* y *petit a*], uno introducido por primera vez el 25 de mayo de 1955, el otro empleado ya desde 1936, pero situado ahora en un marco binario: A/a. Del inconsciente como "discurso del otro", tal como era definido en Roma, Lacan pasaba, en su segundo rele-

vo, a un inconsciente como "discurso del Otro". En cuanto a la *pequeña a*, lugar del yo imaginario, se convertía en la prenda de un resto, tomado en lo real y no simbolizable: objeto como falta y objeto como causa del deseo.[62] Para hacer caer al yo en posición de desecho, Lacan volvía encontrar aquí la heterología cara a Georges Bataille, la cual servía de garantía para que la estructura lacaniana no fuese para nada la reconstrucción de un Dios bajo la máscara de una trascendencia, tan temida por Lévi-Strauss.

Pero para concebir la binariedad A/a, le había sido necesario primero distinguir un *yo-ideal (Ideal-Ich)* de un *ideal del yo (Ich-Ideal)*.[63] Es sabido que esa distinción no existía en el sistema tópico de Freud, donde el *Ideal-Ich*, traducido en francés por el vocablo *moi-idéal* (yo-ideal), era una formación intrapsíquica que designaba el ideal de omnipotencia narcísica del sujeto, forjado sobre el modelo del narcisismo infantil. Siguiendo a Freud, en 1932, Hermann Nunberg había introducido una escisión en esta conceptualidad, haciendo del *yo-ideal (Ideal-Ich)* una formación genéticamente anterior al *superyó*. En el transcurso de su evolución, había dicho, el sujeto deja atrás su ideal narcísico, a la vez que aspira a volver a él, especialmente en las psicosis.[64] Leyendo los artículos de Nunberg fue como Lagache se vio llevado, más o menos al mismo tiempo que Lacan, a volver a tomar esa distinción para teorizarla en el coloquio de Royaumont de 1958 sobre la personalidad.

Sin embargo, en marzo de 1954, era a partir del debate sobre el narcisismo entre Freud y Jung, sin citar a Nunberg, como Lacan diferenciaba a su manera el *yo-ideal* del *ideal del yo*. Definía el primer término como una formación narcísica que pertenece al registro de lo imaginario y encuentra su origen en el estadio del espejo, y el segundo como una función simbólica capaz de organizar el conjunto de las relaciones del sujeto con el prójimo.[65] Así el establecimiento de la dualidad A/a era consecutivo a la instauración del dualismo del *ideal del yo* y del *yo-ideal*. En ese sistema, Lacan volvía a introducir la fractura levistraussiana de la universalidad del incesto como paso de la naturaleza a la cultura. Éste permitía,

en efecto, pensar una oposición entre la función simbólica del *padre*, representante de la cultura y encarnación de la ley, y la posición imaginaria de la *madre*, dependiente del orden de la naturaleza y condenada a fusionarse con el niño, como objeto fálico de un pene faltante.

De donde la idea lacaniana de la fase edípica entendida como paso de la naturaleza a la cultura. Si la sociedad humana está dominada por la primacía del lenguaje (el Otro, el significante), eso quiere decir que el polo paterno ocupa, en la estructuración histórica de cada sujeto, un lugar análogo. En su primer relevo, Lacan definió ésta como *función del padre*, después *función del padre simbólico*, después *metáfora paterna*, para designar finalmente la función misma, en el segundo relevo, como un concepto: el *nombre-del-padre*. La elaboración de ese concepto era también ella tributaria del establecimiento de una teoría del significante y concomitante de la teorización de la noción de *forclusion*, cosa que Lacan subrayaba muy bien el 20 de junio de 1956, una semana antes de emplear por primera vez el término como concepto: "La función de ser padre", decía, "no es pensable en absoluto sin la categoría de significante."[66] En esa perspectiva, el paso edípico de la naturaleza a la cultura se hace de la manera siguiente: siendo la encarnación del significante porque nombra al hijo con su nombre, el padre interviene junto a éste como privador de la madre, dando nacimiento a su ideal del yo.

Esa traducción antropológica de los trabajos de Freud remitía también a la manera en que Lacan contaba sus asuntos de familia a un público ante el cual se adelantaba medio enmascarado. Gracias a los preciosos recuerdos de su hermano Marc-François, se sabe hoy muy bien que la génesis de su concepto de *nombre-del-padre* encuentra su origen en el lugar ocupado por Émile Lacan en el interior de la genealogía familiar. Jacques aborreció toda su vida a ese "horrible personaje gracias al cual había alcanzado a una edad precoz la función fundamental de maldecir a Dios". A ese abuelo, cuyo nombre llevaba en el registro civil, le reprochaba que se hubiera portado como un tirano con Alfred, que se volvía así

inadecuado al ejercicio de la paternidad. Educado por ese padre temible, Alfred se había mostrado como un padre afectuoso, abnegado y lleno de buena voluntad, pero incapaz de dedicar el menor interés al genio intelectual de su hijo mayor al que tomaba por un ser voluble e irresponsable.

Ahora bien, era efectivamente en esa posición desfalleciente de Alfred, su padre, en la que pensaba Lacan cuando evocaba en 1938 la declinación ineluctable de la imago paterna en la sociedad occidental. También en ella pensaba al inventar, entre 1953 y 1963, un sistema estructural fundado en la revaloración de una función simbólica del padre. Partiendo del rebajamiento de la condición paterna de la que había sufrido en su infancia, hacía surgir el concepto de *nombre-del-padre* del horror que le inspiraba todavía la figura de Émile: el *padre del padre.* Y al recuerdo de esa humillación de Alfred se añadía el peso de su propia experiencia de la paternidad. Sintiéndose culpable de no haber podido dar su nombre a su hija, Lacan teorizaba la idea de que sólo un acto de palabra —una nominación— podía permitir a un padre autentificar su descendencia: "He aquí, me decía dirigiéndome a mí mismo por mi nombre secreto o público, he aquí por qué, a fin de cuentas, Jacques Lacan, tu hija no es muda, he aquí por qué tu hija es tu hija, pues si fuéramos mudos, no sería tu hija."[67]

Nacido en 1842, Daniel-Paul Schreber pertenecía a una ilustre familia de la burguesía protestante alemana, compuesta de juristas, de médicos, de científicos y de pedagogos. Su padre, el doctor Daniel Gottlob Moritz Schreber, se había hecho célebre por haber construido unas teorías educativas rígidas fundadas en el higienismo, la ortopedia, la gimnasia y la helioterapia. Tratando de corregir los desaguisados de la naturaleza humana, quería poner remedio a la decadencia general de las sociedades para hacer surgir el ser perfecto de los tiempos nuevos: un alma musculosa en un cuerpo sano. Así preconizaba, en sus manuales educativos, imponer a los niños, con ayuda de instrumentos bárbaros, posturas

corporales correctas. Celador de una elevación del alma alemana, Daniel Gottlob fue también promotor de las urbanizaciones obreras con jardines, movimiento que será sostenido al principio por la socialdemocracia, después denunciado como reformista, para ser recuperado finalmente por el nacionalismo. En 1861, en vísperas de la toma del poder por Bismark, y tres años después de haber recibido una escalera sobre la cabeza, murió de una perforación de úlcera. Tenía cincuenta y tres años y acababa de terminar su última obra: *El amigo del hogar como educador y guía para los padres y las madres del pueblo alemán.*

Fue en 1884 cuando su hijo, Daniel-Paul Schreber, jurista renombrado y presidente del tribunal de apelación de Sajonia, se presentó a las elecciones como candidato conservador que representaba el orden moral preconizado por Bismark. Fue derrotado por un socialdemócrata, popular en la región. Fue entonces cuando se manifestaron sus primeras perturbaciones mentales. Fue cuidado por el neurólogo Paul Flechsig, que lo hizo internar largamente en dos ocasiones. Promovido como presidente del tribunal de apelación de Dresde en 1893, fue inhabilitado siete años más tarde y sus bienes puestos en tutela. Por eso redactó sus *Memorias de un neurópata* y las publicó en 1903. Contaba en ellas sus delirios y sus alucinaciones. Gracias a ese relato, consiguió la salida del asilo y la restitución de sus bienes, no por haber probado que no estaba loco, sino demostrando al tribunal que esa locura no podía considerarse como motivo jurídico de encierro. En abril de 1910 murió, sin embargo, en el asilo de Leipzig donde había sido admitido una vez más cuatro años antes. A fines del año 1910, Freud, que no sabía si Schreber vivía todavía, empezó a redactar sus observaciones sobre el caso a partir de la autobiografía de 1903.[68] Faltaba en ese texto la mitad de un capítulo referente a la familia del narrador, suprimida por los editores, que la habían juzgado impropia para la publicación.

Las *Memorias* de Schreber exponían el sistema delirante de un hombre presa de la persecución de Dios. Habiendo vivido sin estómago y sin vejiga, habiéndose "comido su laringe" a veces,

había adquirido la convicción de que el fin del mundo estaba cerca y de que él era el único sobreviviente en medio de enfermos y de enfermeros designados como "sombras de hombres, pergeñados a la buena de Dios". Dios se dirigía a él en una "lengua de los nervios", o "lengua fundamental", y le confiaba la misión salvadora de transformarse en mujer para engendrar una nueva raza sobre los escombros de la humanidad putrefacta. Si el alma humana está contenida en los "nervios" del cuerpo, decía Schreber, el hombre está hecho de cuerpo y de nervios. En cuanto a Dios, no está compuesto más que de nervios. Entre Dios y el cielo se traban relaciones íntimas, sensuales. Los "vestíbulos del cielo" son los nervios del hombre, purificados después de la muerte e integrados en Dios, el cual actúa sobre el hombre por medio de los "rayos". Constantemente regenerado por esos "rayos" que lo hacían inmortal, Schreber era perseguido sin embargo por unos pájaros "curados milagrosamente", hechos de fragmentos de "vestíbulos del cielo" y soltados contra él después de haber sido llenados de venenos cadavéricos. Los pájaros le transmitían así los "vestigios encantados de las antiguas almas humanas". Y en la espera de su metamorfosis en mujer y de su embarazo por Dios, resistía tanto a la persecución de Éste, aullando contra el sol, como a las negras conspiraciones fomentadas por el doctor Flechsig, ese "asesino de alma" que había abusado sexualmente de él para abandonarlo después a la putrefacción de su cuerpo despedazado.

Como todos los científicos de su tiempo preocupados de sacar a luz la génesis de las enfermedades llamadas mentales, Freud quedó deslumbrado por la lengua schreberiana y por el extraordinario relato de ese narrador loco que se inspiraba, en su delirio, de los discursos de los grandes místicos. La fascinación por ese texto era así la expresión del interés que tenía en esa época en la cuestión del origen de las religiones, a la que dio más tarde una respuesta en *Tótem y tabú*. Pero el estudio del caso le sirvió también para hacer de la paranoia una entidad nosográfica sólida y coherente frente a Eugen Bleuler, que quería incluirla en su nueva definición

de la esquizofrenia. En el debate entre la escuela de Viena y la escuela de Zurich, de la que hemos hablado ya[69] y que iba a desembocar en la ruptura con Jung, Freud deseaba dar un fundamento psicoanalítico a la organización de las psicosis cuyo modelo paradigmático era para él la paranoia.

De manera clásica, colocaba en ella los delirios de grandeza, de persecución, de erotomanía y de celos, pero añadía también la defensa contra la homosexualidad y esa idea de que el conocimiento delirante que el loco tiene de sí mismo puede ser tan verdadero como la idea racional construida por el clínico para explicar la locura. Sólo la segunda, sin embargo, reviste un estatuto teórico. Ahora bien, fue al redactar su estudio sobre Leonardo da Vinci, un año antes, cuando había elaborado un abordamiento de la homosexualidad que iba a servirle para el análisis del caso Schreber, y fue en ocasión de su ruptura con Alfred Adler, el mismo año, cuando se le ocurrió la idea de enlazar el conocimiento paranoico con una catexis homosexual y el conocimiento teórico con un rechazo de esa catexis. Esa ruptura había reavivado efectivamente en él el sufrimiento experimentado cuando su separación de Wilhelm Fliess. De donde esas dos frases célebres, dirigida una a Sandor Ferenczi en una carta de octubre de 1910, la otra a Jung en diciembre del mismo año: "Desde el asunto Fliess [...], una parte de la catexis homosexual ha desaparecido y me he servido de ello para ensanchar mi propio yo. He tenido éxito allí donde el paranoico fracasa", y: "Fliess ha desarrollado una hermosa paranoia después de haberse liberado de su inclinación hacia mí. Es a él a quien le debo esa idea [del componente homosexual de la paranoia]."[70]

Freud se había informado sobre las teorías educativas del padre de Schreber y, en varias ocasiones, observó hasta qué punto ese hombre era tiránico. Mostró también que Daniel-Paul se entregaba, en sus *Memorias*, a una sátira feroz del arte médico de Daniel Gottlob, acusado de no ocuparse más que de cadáveres. Pero no hizo ningún acercamiento entre el sistema educativo del padre y la génesis de la paranoia en el hijo, aun cuando había

observado ya la analogía entre los delirios paranoicos y los grandes sistemas rígidos que apuntan a transformar la naturaleza humana. En el marco de su nueva teoría de las psicosis, vio en los aullidos de Schreber contra Dios, la expresión de una rebelión contra el padre, y después, en la homosexualidad reprimida la fuente del delirio, y finalmente, en la transformación del amor en odio el no-reconocimiento esencial de la paranoia. Así la eclosión del delirio se le aparecía menos como una entrada en la enfermedad que como una tentativa de curación por medio de la cual Daniel-Paul, que no había tenido hijo para consolarlo de la pérdida de su padre (y de su hermano), intentaba reconciliarse con la imagen de un padre transfigurado en Dios. Freud juzgaba que curación y transfiguración eran consecuencia de un complejo paterno más bien positivo. Dicho de otra manera, a sus ojos el viejo doctor Gottlob había sido tanto un buen hombre como un tirano doméstico.

En el otoño de 1955, cuando Lacan emprendió un comentario durante todo un año de las *Memorias* del presidente Schreber, su posición respecto de la paranoia era muy diferente de la de Freud en 1911. En su tesis de 1932 y en su artículo sobre las hermanas Papin se había interesado en el componente homosexual de la paranoia femenina. Pero en el marco de su segundo relevo estructural, el problema no se planteaba ya para él de la misma manera. Partiendo de la noción de *conocimiento paranoico*, evocaba ante sus alumnos el período de los años treinta y el impacto de la publicación del caso Aimée en la historia de la psiquiatría francesa. Citaba a sus maestros, Clérambault, Sérieux, Capgras, y criticaba la doctrina de las constituciones. En cuanto a los estudios schreberianos en curso, había tenido cuidado de documentarse seriamente. Se refería a Ida Macalpine y a Richard Hunter, dos alumnos de Glover, disidentes de la BPS, que acababan de traducir y de prologar en inglés las *Memorias de un neurópata*. Los dos autores, la madre (Ida) y el hijo (Richard), observaban la negligencia de Freud respecto de las teorías educativas de Gottlob M. Schreber y proponían una interpretación kleiniana de la paranoia de Daniel-

Paul: una regresión profunda a un estadio primitivo de libido indeferenciada habría determinado una reactivación de las fantasías infantiles de procreación.[71]

Sin dejar de rendir homenaje a Freud, Lacan desplazaba la significación de la problemática freudiana. En lugar de mirar la paranoia como una defensa contra la homosexualidad, la situaba bajo la dependencia estructural de una función paterna. Por eso proponía leer *realmente* los escritos del doctor Gottlob M. Schreber a fin de hacer aparecer un lazo entre los enunciados educativos de un padre y la locura de un hijo. Pero no se contentaba con descartar la primacía de un componente homosexual en provecho de la de una posición paterna; transformaba también la concepción freudiana de la analogía entre el conocimiento delirante y el conocimiento racional. En lugar de conectar al uno con la catexis homosexual y al otro con un rechazo de esa catexis, se apoyaba en una idea de la genealogía de la locura que le era cara desde 1932: no se vuelve loco quien quiere. Dicho de otra manera, planteaba una vez más la hipótesis según la cual el loco sería el que tiene una idea adecuada de la locura hasta tal punto que ésta, lejos de ser una realidad, se convierte en una verdad que el hombre lleva en sí como un límite de su libertad.

En el marco de la tópica de 1953, y al paso de su segundo relevo estructural, Lacan volvía a pensar su propia concepción de la paranoia y la de Freud, extendiendo después su revisión al terreno de las psicosis en general. Compartía en efecto con Freud la convicción de que la paranoia era el paradigma de la psicosis. Durante el año 1955-1956, esa revisión se operó mediante la elaboración de los dos conceptos de *prescripción* y de *nombre-del-padre* cuya génesis estaba gobernada por el establecimiento progresivo de la nueva teoría del significante, salida de la lectura de los trabajos de Jakobson. Gracias a ella, la paranoia de Schreber pudo definirse entonces en términos lacanianos como una *prescripción del nombre-del-padre.* O sea el encadenamiento siguiente: el nombre de D. G. M. Schreber, es decir, la función de significante primordial encarnada por el *padre* a través de las teo-

rías educativas encaminadas a reformar la naturaleza humana, había sido rechazado (prescrito) del universo del hijo y retornaba en lo real delirante del discurso del narrador. Mediante esta fórmula abstracta y sofisticada, Lacan resolvía con genio el problema que se habían planteado antes que él los comentadores de las *Memorias de un neurópata*, incluyendo a Freud. Todos habían observado el nexo que existía entre el sistema educativo del padre y el delirio del hijo, pero Lacan era el primero que lo teorizaba y precisaba su funcionamiento en el delirio autobiográfico de un narrador loco. Bajo la pluma de éste aparecía un universo poblado de instrumentos de tortura extrañamente semejantes a los aparatos de normalización descritos en los manuales educativos que llevaban en su cubierta el nombre de D. G. M. Schreber: ese "nombre del padre" excluido o censurado de las "Memorias" o de la "memoria" del hijo.

Consciente de haber aportado una contribución importante al edificio conceptual de la historia del freudismo, y temiendo como siempre que su enseñanza oral fuese plagiada o mal conocida, Lacan redactó una síntesis de su seminario del año 1955-1956 que publicó en la cuarta entrega de la revista *La Psychanalyse* dedicada a las psicosis. La tituló "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", y precisó la fecha de la redacción: diciembre de 1957-enero de 1958. En la misma perspectiva fue el iniciador de numerosos trabajos franceses sobre la familia Schreber y editó en su colección "Le champ freudien" la primera traducción francesa de las *Memorias de un neurópata*.[72]

Si Freud había teorizado la paranoia en un debate con Bleuler y Jung, a la vez que revivía su ruptura con Fliess, Lacan hizo entrar en su refundición doctrinal su experiencia íntima y aterradora de la paternidad. ¿Cómo no ver, en efecto, en el interés negativo y apasionado que tuvo por las teorías educativas del viejo doctor Schreber, una reminiscencia del horror que le había inspirado en su infancia el espectáculo de las relaciones entre su padre y su abuelo por un lado, su madre y las mujeres del clan

paterno por el otro? Nunca se dirá demasiado hasta qué punto la gran lectura lacaniana de la saga Schreber estuvo tejida con una dialéctica del padre tiránico y del padre humillado, que prolongaba la que ya había tomado de Hegel. De ahí surgieron los dos conceptos barrocos del período estructuralista: la *prescripción*, el *nombre-del-padre*.

Séptima parte

El poder y la gloria

I

Diálogo con Louis Althusser

A PARTIR DEL INVIERNO de 1963, la dislocación progresiva de la SFP hizo tomar un nuevo rostro al freudismo francés. No sólo éste dejaba de ser la cultura de una elite para convertirse en una ideología de masas, sino que desbordaba el escenario parisiense para instalarse en la provincia. Así, el fenómeno de masificación, que se había traducido en la IPA por el advenimiento de un neofreudismo de notables, invadía ahora el movimiento psicoanalítico francés, marcando su evolución hacia el modernismo.

En el corazón de ese proceso, donde el despliegue del lacanismo se convertía en el síntoma de una implantación última del saber freudiano en el suelo nacional, la historia de las corporaciones y de los grupos sucedía a la de las élites. En la misma medida en que la aventura de la tercera generación se enlazaba todavía con la de las dos precedentes y podía pensarse según la coherencia de una lógica de las filiaciones transferenciales, en esa misma medida la de la cuarta y la quinta escapaba a esa coherencia y a esa lógica. En la gran expansión de los años sesenta que las barricadas de la calle Gay-Lussac no harán sino amplificar, los destinos singulares y las prendas teóricas contaron menos que las determinaciones institucionales. Semejante evolución agravaba la situación ya paradójica en la que se encontraba Lacan. Después de haber sido el brillante Sócrates de una República de las letras, vencido pero triunfante, era ahora el jefe de un nuevo ejército de partidarios tendencialmente menos eruditos, menos cultivados y menos diplomados que los que habían sido los principales artesanos de la SFP. En una palabra, por la escisión de diciembre de 1963, Lacan cambiaba de "base social".

Sin duda se llevaba consigo buen número de representantes de la tercera generación, entre ellos Maud y Octave Mannoni, Serge

Leclaire, François Perrier, Moustapha Safouan, Jenny Aubry, Piera Aulagnier, Solange Faladé, Jean Clavreul, etc. Pero, en cuanto a la generación siguiente, ganaba en cantidad lo que perdía en calidad. En lugar de discípulos de espíritu crítico, que dialogaran con él en el transcurso de unos banquetes filosóficos, estaba rodeado ahora —salvo excepciones notables— de un pueblo de admiradores en busca de un saber hecho de certidumbres, de resultados, de fórmulas. Durante diez años había podido ejercer un magisterio de alto nivel, fundado en el diálogo con sus alumnos y alimentado con la frecuentación de los mejores pensadores de su tiempo, y he aquí que a la edad de sesenta y tres años se veía obligado a asumir un poder de naturaleza muy diferente: el de jefe de escuela.

Después de haber luchado por el mantenimiento, en el cursus de los análisis didácticos, de un saber clínico clásico y de una formación filosófica elitista, se veía obligado a difundir su enseñanza entre un nuevo público: el de los psicólogos. La masificación del movimiento psicoanalítico francés, que marcaba un corte nítido entre la tercera generación y las siguientes, era una de las consecuencias de la democratización del reclutamiento universitario. El crecimiento de los efectivos entre 1955 y 1965 iba acompañado, en efecto, de una fuerte implantación en la universidad de las materias que correspondían a la psicología. Se asistía pues a un relevo progresivo de los intelectuales por tecnócratas.

Hasta 1960 más o menos, el acceso a la formación psicoanalítica pasaba por tres desfiladeros posibles: o bien estudios de medicina seguidos de la especialización en psiquiatría o en neurología, o bien estudios de letras o de filosofía completados (o no) por un diploma de psicopatología, o bien finalmente todo eso a la vez. Pero el proceso de democratización rompía ese sistema al favorecer la autonomización de los estudios de psicología. Los futuros candidatos a la formación psicoanalítica se encontraron *de facto* arrastrados hacia esa vía. El progreso del número de antiguos estudiantes de psicología no hará sino crecer a partir de 1965 en la totalidad de los grupos freudianos, con todas las tendencias confundidas. Tal habrá sido el último avatar —el más feroz— de

la gran lucha emprendida por Freud en favor de la *Laienanalyse*: el triunfo de la psicología sobre la medicina.[1]

Para la historia del freudismo francés, el relevo de los intelectuales por tecnócratas se expresó pues en la elección que hicieron los candidatos al análisis didáctico de un cursus cada vez más orientado hacia el cauce de la psicología, y perfectamente adaptado al ideal de tecnicidad al que aspiraban las nuevas clases medias inscritas en la universidad. Tales estudios desembocaban en la obtención de un diploma que daba acceso a las diferentes instituciones hospitalarias: dispensarios, centros médico-psico-pedagógicos, hospitales diurnos, etc. Y en ese cursus, las materias "nobles" —filosofía, letras, psiquiatría—, juzgadas caducas, desaparecían en provecho de una sola, la psicología, que pretendía reunirlas todas a través de sus diferentes "ramas". De donde la aparición, desde la cuarta generación freudiana, de cierta edulcoración que no hará sino acentuarse y tendrá la consecuencia de reforzar una relación sectaria con el saber y de ampliar los fenómenos de culto a la personalidad en el círculo de los grandes maestros, por lo tanto, en el de Lacan. Dicho de otra manera, al pasar de un lugar de maestro y guía a un estatuto de jefe de escuela, Lacan entraba en la lógica de una evolución tan ineluctable como incontrolable. Lo llevaría a hacerse adorar como un dios y a transformar su enseñanza en palabra sagrada. Finalmente, el pueblo lacaniano estallará en una multitud de grupos mesiánicos.

Esa invasión de la psicología en el saber universitario fue denunciada en diciembre de 1956 por Georges Canguilhem. En un artículo que se hará célebre, titulado "Qu'est-ce que la psychologie?" [¿Qué es la psicología?], el autor definía a ésta bajo el signo de una humillación: era, decía, una *filosofía sin rigor*, por ser ecléctica bajo pretexto de objetividad; una *ética sin exigencia*, por asociar experiencias sin juicio crítico; y finalmente una *medicina sin control*, puesto que fundaba sus hipótesis sobre la observación de enfermedades que no lograba hacer inteligibles: las enfermedades llamadas "nerviosas". El artículo terminaba con esta frase: "Cuando se sale de la Sorbona por la calle Saint-Jacques, se puede

subir o bajar. Si va uno subiendo, se acerca uno al Panteón, que es el conservatorio de algunos grandes hombres; si va uno bajando, se dirige con seguridad hacia la Prefectura de Policía."[2] La psicología podía escoger así entre subir hacia un Panteón donde nunca había sido enterrado ningún psicólogo y deslizarse hacia una tecnología de expertos...

En mayo de 1961, Michel Foucault defendía su tesis sobre un tema titulado *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* [Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica]. Ante un jurado en el que participaba Daniel Lagache, había hecho pedazos los ideales sobre los que descansaba el saber de los historiadores de la psicología: "Este libro no ha querido hacer la historia de los locos al lado de las gentes razonables, enfrente de ellas, ni la historia de la razón en su oposición a la locura. Se trataba de hacer la historia de su reparto incesante, pero siempre modificado." Apoyándose en Nietzsche y en Bataille, negaba la idea de que el nacimiento del arsenal conceptual de la psicopatología pudiera explicar la presencia de la locura en la naturaleza humana. Más valía a sus ojos mostrar que ese arsenal se había construido sobre la ilusión retroactiva de una locura ya dada en la naturaleza. Por tanto, la locura no era un hecho de naturaleza, sino de cultura. Por eso la ciencia médica no intervenía sino como una de las formas históricas de la relación entre la locura y la razón. Georges Canguilhem, que había aceptado ser el relator de la tesis de Foucault, comprendió que se trataba de una revisión radical de la manera psiquiátrica de pensar la locura: "Es pues la significación de los comienzos de la psiquiatría positivista —antes de la revolución freudiana— la que se pone en cuestión en el trabajo de M. Foucault. Y a través de la psiquiatría, es la significación del advenimiento de la psicología positiva la que se encuentra revisada."[3]

Consciente del peligro que representaba el avance la psicología en el escenario francés del freudismo, Lacan se mostró muy favorable al antipsicologismo de Foucault. Aunque no era foucaldiano, puesto que estimaba que la fundación por Descartes del pensamiento moderno no excluía el fenómeno de la locura, saludó

la publicación de la *Historia de la locura* como un acontecimiento fundamental. Mejor que los psiquiatras de su generación —en especial Henri Ey—, había integrado en su postura la idea de que la locura tenía su lógica propia y que debía pensarse fuera de un monólogo de la razón sobre la locura. Estará pues muy atento a las tesis sartreanas de los antipsiquiatras anglosajones.

En el invierno de 1963, consciente de haber perdido una parte de su audiencia, se volvió una vez más —contra la psicología— hacia la filosofía. Hasta entonces no había recibido nunca de su frecuentación de los filósofos y los pensadores el reconocimiento que esperaba de ellos. Ni Koyré, ni Merleau-Ponty, ni Bataille, ni Lévi-Strauss, ni Jakobson, ni Heidegger se habían tomado el trabajo de leer verdaderamente su obra o de subrayar su importancia. Sólo Jean Hyppolite y Alphonse de Waelhens se habían arriesgado a un verdadero diálogo. Pero esa situación estaba cambiando con el advenimiento de una nueva generación filosófica alimentada de estructuralismo. Entre ellos, Michel Foucault, Louis Althusser, Gilles Deleuze, Jacques Derrida. A diferencia de los precedentes, éstos no se convirtieron en amigos de Lacan. Frecuentaron menos su círculo familiar y no tuvieron gran simpatía por la sacralización que el personaje buscaba cada vez más. En cambio, fueron notables lectores de su obra a la que aportaron, por la crítica que hicieron de ella, el reconocimiento tan esperado.

No existe una unidad verdadera del pensamiento estructuralista francés. Si Lévi-Strauss, Lacan, Benveniste, Dumézil y Vernant fueron los primeros que se inspiraron en el método estructural, después de ellos Foucault, Derrida y Althusser hicieron lo mismo, pero de manera radicalmente diferente. Se puede pues resumir la historia del estructuralismo francés a partir de dos momentos teóricos: en un primer tiempo, la lingüística sirvió de ciencia piloto en los terrenos del psicoanálisis, de la etnología y de la historia de la Antigüedad; en un segundo tiempo florecieron trabajos muy diferentes unos de otros, pero que tenían por referencia común la historia del estructuralismo saussureano. En el interior de esa segunda configuración, la doctrina lacaniana apareció como una

apertura *científica* al descubrimiento freudiano: "El punto de ruptura", subrayaba Foucault, "se situó el día en que Lévi-Strauss para las sociedades y Lacan para el inconsciente nos mostraron que el 'sentido' no era probablemente más que un efecto de superficie, un espejeo, una espuma, y que lo que nos atravesaba profundamente, lo que estaba antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio, era el sistema."[4]

En julio de 1963 a Lacan le llamó la atención un artículo de Louis Althusser que acababa de aparecer en la *Revue de l'enseignement philosophique* y que tenía como título "Filosofía y ciencias humanas": "Marx", escribía el autor, "fundó su teoría en el rechazo del mito del *Homo psychologicus*. Lacan vio y comprendió la ruptura liberadora de Freud. La comprendió en el sentido pleno del término, tomándole la palabra de su rigor y forzándola a producir sin tregua ni concesiones sus propias consecuencias. Puede, como todo el mundo, errar en el detalle, incluso en la elección de puntos de referencia filosóficos: le debemos lo *esencial*."[5]

Los dos hombres no se habían encontrado nunca hasta entonces, pero tenían en común una larga historia hecha de confidencias de diván y de juegos de azares.

Tras la Liberación, Georges Gusdorf, el "caimán" de filosofía de la Escuela Normal Superior de la calle de Ulm, había organizado para sus alumnos de "agregación" un ciclo de conferencias dedicadas a la psicopatología. Invitado entre otros, Lacan había hablado, en noviembre de 1945, del origen de la locura. Althusser lo encontró detestable. Su lengua alambicada le disgustó y su tesis de un *cogito* que incluía a la locura le pareció inaceptable.[6] Desde 1938, sufría de crisis melancólicas que lo aquejaban cada año en el mes de febrero y duraban unos días. La primera hospitalización había tenido lugar en el *stalag*, durante sus cuatro años de cautiverio. En el momento de la conferencia de Lacan en la ENS, estaba pasando, mediante un largo proceso de desencanto, del catolicismo radical de su juventud a un comunismo cuyo aire stalinista no tardaría en descubrir. Aunque era ya un buen lector de Freud, no

concebía que esa melancolía, que lo paralizaba periódicamente para arrastrarlo después a una exaltación intensa, fuese otra cosa que una enfermedad mental de origen orgánico. Así que decidió cuidársela con ayuda de los tratamientos farmacológicos y tecnológicos más sofisticados.

A la edad de treinta años, Althusser se cruzó con la historia del psicoanálisis y de la psiquiatría en el espejo de su locura. A partir de 1948 se verá confrontado más de veinte veces a esa saga del encierro tan bien descrita por su alumno Michel Foucault, y toda su vida mantendrá con el freudismo una relación de una extremada ambivalencia, separando siempre su estatuto de analizante-psiquiatrizado de su posición de teórico. Por un lado, fue víctima anuente y horrorizada de una quimioterapia contra la que no paraba de rebelarse; por el otro, quiso ser el defensor de una doctrina de la locura que denunciaba los principios terapéuticos a los que él mismo estaba sometido.

En 1946, en casa de Georges Lesèvre, conoció a Hélène Rytmann, una mujer judía de origen ruso, ocho años mayor que él, que pasaba entre sus amigos por "un poco loca". Antigua camarada de Resistencia de Jean Beaufret y de la red Pericles, se había adherido al partido comunista y después había sido apartada de él por razones oscuras. Se la acusaba de "desviación trotskista" y de "crímenes": según se decía, había participado en la ejecución sumaria de antiguos colaboracionistas de la región de Lyon.

En el período de entre las dos guerras, Hélène había frecuentado el grupo Octubre, donde se cruzó sin duda con Sylvia Bataille. Fue después la asistente de Jean Renoir en la filmación de *La Marsellesa*, y fue en Niza, durante la Ocupación, donde conoció a Jacques Lacan, probablemente por intermedio de Jean Ballard y de la red de los *Cahiers du Sud*. Tuvo después una desavenencia con él cuando éste le reprochó no haber ayudado bastante a Sylvia a encontrar una casa en la Costa Azul. En una conversación intercambiada en el paseo de los Ingleses, tuvo tiempo de proponerle que se hiciera psicoanalista: apreciaba la sutileza de su escucha y su capacidad para escuchar al prójimo. Ella declinó la oferta.[7]

"El fondo de Althusser es místico", subraya Jean Guitton, "con sus características de amor a lo absoluto; por eso quedó seducido por la que se convirtió en su esposa, también una mística absoluta. Ella vino a verme. Se parecía a la madre Teresa. Me dijo: 'Maestro, quisiera presentarle a la mujer que amo.' Cenamos juntos. Y vi desde la primera vez que ella era la que lo dirigía, que ella era la que era su alma; que ella era la que me había sustituido en cuanto Maestro; que vivía en ella y por ella, y que era ella la que iba a orientarlo hacia el comunismo."[8] Si Althusser no necesitó, como cree Jean Guitton, de la "influencia" de Hélène para ir hacia el comunismo, es seguro, en cambio, que el amor que le inspiró esa mujer estaba hecho de la misma autoacusación, de la misma repulsión, del mismo acto de muerte, de la misma exaltación y de la misma fusión que la relación que lo unirá durante cuarenta años a la vez al partido comunista, a la institución asilaria y al discurso psicoanalítico. Por algunos aspectos, el destino de Althusser se parece a los de ciertos grandes místicos del Islam y de la cristiandad que, en cuanto a los unos, quisieron fundar una libertad singular mediante la abolición de la ley y la instauración de una comunidad espiritual "sin sujeto", y, en cuanto a los otros, pusieron en duda el principio de la unidad individual, el privilegio de la conciencia y el mito del progreso.[9]

En esta perspectiva, la experiencia de la melancolía fue para Althusser el núcleo de un recorrido iniciático que lo empujó de un catolicismo radical a un marxismo científico, y de una camisa de fuerza química a una transferencia edípica, para encerrarlo después en el círculo infernal de una perpetua deploración. Nada pudo pues acabar con esa trágica locura circular que terminó con un asesinato sagrado y tomó la forma de un imposible deseo de revolución. En lugar de apagarse suavemente, pareció opacarse a medida que se desmoronaba para él, y para la generación que él había educado, toda esperanza de hacer del comunismo una idea nueva, y del marxismo una filosofía creadora.

He aquí la estructura genealógica del drama por el que se forjó la locura singular de un sujeto, a través de tres generaciones, en

una familia de la burguesía media católica implantada en Argelia después del desastre de Sedán: a principios de siglo, una muchacha, Lucienne Berger, amaba a un joven llamado Louis Althusser. Hijo menor de la familia, éste era el preferido de su madre y prometido a todos los éxitos intelectuales. Su hermano mayor, Charles, más basto y menos admirado, estaba prometido a Juliette, la hermana de Lucienne. Cuando vino la guerra de 1914, Louis fue movilizado y murió en el cielo de Verdún a bordo de su aeroplano de reconocimiento. Se decidió entonces, en las dos familias, que se obedecería a la antigua ley bíblica del levirato, tan impuesta todavía en los países mediterráneos, y que obligaba al hermano mayor que había quedado soltero a casarse con la viuda del hermano menor muerto. Charles Althusser tomó pues por mujer a Lucienne Berger, y cuando de esa unión nació un hijo, se le dio el nombre de pila de su tío Louis. La "locura" de semejante matrimonio residía menos en la obediencia a una tradición interiorizada del levirato que en el exceso del acto mismo, que rebasaba la referencia a la ley. Nada obligaba, en efecto, al hermano mayor a casarse con la viuda de su hermano menor muerto, puesto que este último, antes de su muerte, no se había casado con aquélla. Extrañamente, la historia genealógica de Louis Althusser se parecía a la de Antonin Artaud: misma confusión original, mismo espacio mediterráneo, mismo secreto negado de las fantasías originales, mismo recorrido iniciático a través de la mística y del monoteísmo: "Yo no había tenido padre", escribe Louis Althusser, "y había jugado indefinidamente al 'padre del padre' para darme la ilusión de tener uno, de hecho darme a mí mismo el papel de un padre respecto de mí mismo [...]. Debía pues filosóficamente convertirme también en mi propio padre. Y eso no era posible más que confiriéndome la función por excelencia del padre: el dominio y la *maestría* de toda situación posible."[10]

El primer contacto con la psiquiatría fue un desastre: "El drama se precipitó [...] cuando Hélène [...], sentada en mi cama a mi lado, me besó. Yo no había besado nunca a una mujer (¡a los treinta años!) y sobre todo nunca había sido besado por una mu-

jer. El deseo subió en mí, hicimos el amor sobre la cama. Era nuevo, impresionante, exaltante y violento. Cuando se fue, se abrió en mí un abismo de angustia, que ya no se cerró nunca."[11] Pierre Mâle diagnosticó una demencia precoz e hizo internar a Althusser en el pabellón Esquirol del hospital Sainte-Anne. Acostumbrada a las prácticas clandestinas, Hélène burló todas las vigilancias y logró visitarlo. Pidió también a Julián de Ajuriaguerra que se ocupara del enfermo. Éste refutó el diagnóstico erróneo de Pierre Mâle y habló por primera vez de "psicosis maniaco-depresiva". Heredado de la nosología moderna de Kraepelin, ese término se había impuesto en el discurso psiquiátrico para designar la melancolía descrita desde la Antigüedad como la locura de los creadores y de los hombres de genio.[12] Althusser fue cuidado entonces por un método frecuentemente utilizado en los hospitales, y del que antes de él había sido víctima Artaud: los electrochoques.

Después de una nueva crisis, sobrevenida en febrero de 1950, el filósofo emprendió un narcoanálisis con el psiquiatra Laurent Stévenin, que era ya el terapeuta de su amigo Jacques Martin: "Tenía mucho prestigio a nuestros ojos (acabó por cuidar a toda la familia, mi hermana, mi madre y muchos otros amigos cercanos), pues mantenía, decía, relaciones personales, que siempre quedaron un poco en el misterio, con médicos soviéticos que le mandaban ampolletas de 'suero de Bogomoletz'."[13] Ese suero de pacotilla no dejaba de recordar los "pequeños pomos" de cierto doctor Omo, extraño gurú marsellés al que se había aficionado en otro tiempo Lucienne Althusser haciéndose vegetariana.

En julio de 1963, Lacan tomó contacto con Louis Althusser, esperando de éste que le hiciera ir a la ENS. Conocía el drama de su locura por el relato que le había hecho de ella Nicole Bernheim-Alphandéry, en análisis con él durante algunos años y amiga cercana de Louis. Se acordaba muy bien de la conferencia de 1945 y sabía por el diván las reacciones negativas de Louis respecto de él. Por eso, en la primera carta que le dirigió, la noche del 20 al 21 de noviembre de 1963, después de haber pronunciado su seminario de despedida en Sainte-Anne sobre "Los nombres-del-padre", ma-

nifestó a la vez una gran frialdad y una extremada angustia: "Nuestras relaciones son antiguas, Althusser", decía. Después evocaba la opinión negativa de la que había sido "informado", para anunciar a continuación que había puesto fin a su seminario: "Debía hacerlo, me apena." Finalmente, mencionaba a los alumnos que gravitaban alrededor del filósofo en la ENS y pedía a éste que "les dijera algo" y que viniera a visitarlo.[14]

Un curioso diálogo epistolar se instauró entonces entre los dos hombres. Mientras Althusser enviaba a Lacan largas misivas pedagógicas, explicando la significación de sus trabajos y el papel que había desempeñado en ellos el retorno a Freud de los años cincuenta, Lacan dirigía a Althusser mensajes lacónicos donde se abordaban ante todo cuestiones concretas: fecha y hora de su futuro seminario, agradecimientos diversos, etc. Cuando recibió el artículo del filósofo dedicado a "La dialéctica marxista", se contentó con subrayar que el texto le apasionaba porque encontraba en él sus propias interrogaciones.[15]

A todas luces, Lacan no se interesaba para nada en el pensamiento de Althusser y no creía en su proyecto de una refundición del marxismo. Una sola cosa estaba en juego para él en ese encuentro: los alumnos de la ENS. Sabía que Althusser los había despertado a su doctrina y esperaba encontrar en ellos futuros discípulos suficientemente formados en la filosofía para ser capaces no sólo de leerlo, sino de dar a su pensamiento y a su movimiento un nuevo aliento. Por el contrario, en su correspondencia, Althusser rendía a Lacan un vibrante homenaje. Explicaba que, para sus "oscuros trabajos sobre Marx, proseguidos desde hace quince años", se había apoyado en una teoría del sujeto descentrado nacida del retorno a Freud. Después proponía una gran alianza: "Profetizo; pero hemos entrado, y en gran parte gracias a usted, en un tiempo en que se puede finalmente ser profeta en el propio país [...]. Tenemos ahora derecho a ello, pues poseemos los medios para ello en este país que por fin ha llegado a ser el nuestro."[16]

Desde mediados del mes de septiembre, Lacan estaba en un estado de agitación espantoso. Tan pronto amenazaba con suici-

darse tragando tranquilizantes, como entraba en iras sombrías para fustigar a los traidores. El 3 de diciembre, cuando Althusser llamó a la puerta del número 5 de la calle de Lille hacia las 8 y media de la noche, encontró al viejo maestro fulminando contra su exclusión. Fueron juntos a cenar a un restaurante del bulevar Saint-Germain, después hablaron hasta altas horas de la noche caminando por las calles.[17]

Los dos soñaban en efecto con convertir a la juventud francesa, uno a un marxismo renovado, el otro a un freudismo de inspiración estructural. Pero mientras Lacan había construido ya un sistema de pensamiento coherente, Althusser no había publicado más que unas cuantas cosas: una obra notable sobre Montesquieu y varios artículos anunciadores de una lectura de Marx fundada en préstamos conceptuales tomados de la tradición francesa de la historia de las ciencias, especialmente de Gaston Bachelard y de Georges Canguilhem. Soñaba pues con una "alianza": pensaba poder convertir a Lacan no al comunismo, sino a una filosofía capaz de superar la noción de estructura. A sus ojos, Lacan era todavía demasiado levistraussiano.[18]

Por su lado, Lacan ignoraba el juego althusseriano del "padre del padre" y sin duda hubiera quedado estupefacto si escuchara contar por su interlocutor esa fantasía de adolescente que éste contará en su autobiografía: "Soñaba llevar el nombre de Jacques: el de mi ahijado [...]. Tal vez es jugar un poco de más con los fonemas del significante —pero la J de Jacques [fricativa sonora en francés] era un chorro (¡el del esperma!), la *a* profunda (J*a*cques) la misma que la de Ch*a*rles, el nombre de pila de mi padre, el *ques* [pronunciado en francés *kö*] demasiado evidentemente la *queue* [pronunciado también *kö*: cola, y vulgarmente miembro masculino], y el Jacques como la Jacquerie [sublevación campesina medieval], el de la sorda rebelión campesina de cuya existencia me enteraba yo entonces por mi padre."[19] Los dos hombres tenían en común una cultura religiosa que sin duda no era ajena a su concepción del sujeto descentrado o de la estructura como *causalidad ausente*. ¿No debía uno arrancarse a sí mismo para

fundirse en una historia desembarazada de toda historicidad, o en el *uno* de una cadena significante, a fin de salvar su alma? Del mismo modo, mantenían con las nociones de "padre simbólico" y de "texto fundador" una relación especular.

Cercano a la idea sartreana de la ausencia de superyó, Althusser se había mirado como habiendo recibido el nombre de un muerto —el del tío Louis— y había sacado de ello la tesis según la cual los verdaderos teóricos, y en especial los tres pensadores malditos de fines del siglo XIX —Nietzsche, Marx, Freud—, se habían visto obligados a ser para sí mismos su propio padre. Lacan, que había querido ser hijo de nadie y había sacado de la maldición dirigida contra su abuelo algunos de sus conceptos principales, había realizado un camino inverso al de Althusser. De donde su apego siempre renovado a una concepción levistraussiana de la función simbólica. Mientras Althusser pensaba que sólo el arrancamiento de toda simbólica de la filiación podía conducir al advenimiento de un acto fundador, Lacan mostraba, por el contrario, que ese arrancamiento mismo producía discursos sin duda lógicos, pero invadidos por la psicosis.

Durante la velada del 3 de diciembre, los papeles quedaron distribuidos no sólo según la posición teórica de cada interlocutor, sino en función de sus demandas recíprocas. Althusser buscaba una alianza, Lacan un alojamiento. El primero representó la escena del *padre del padre*, dispuesto a escuchar todas las confesiones; el segundo, la del quejoso enfurecido por haber perdido su legitimidad por traición de sus allegados. Al día siguiente, en una larga carta a la que el destinatario no contestó, Althusser dio su diagnóstico sobre el "caso Lacan": "Dice usted", subrayaba, "que reflexiona en el deseo del analista y que ha constatado que lo que usted dice transforma la actitud de sus alumnos y sus analizantes, así como su manera de abordar la realidad psicoanalítica [...]. Aporta usted a cada uno una gran red de pesca llena de pescados y les designa usted el mar. Ven ciertamente que allí está su fondo, pero que no se puede tomar el mar en la red. Su ignorancia teórica es tal, que querer hacerlos salir de su vivencia es una empresa desesperada.

No se pasa sin ruptura de una práctica a su concepto. No es desde dentro sino desde fuera de donde le ha venido a usted la ruptura. Ahora está usted fuera y ellos se han quedado dentro, allá donde está usted, con ellos, cuando le habían delegado el encargo de sus relaciones exteriores, porque usted era alguien de dentro."[20]

Estas palabras resumían muy bien la situación en que se encontraba Lacan y no cayeron en saco roto. Excluido de la lista de los didácticos por la aplicación, el 13 de octubre, de la "Directiva" de Estocolmo, Lacan no quedaba "excluido" de la IPA. Como la SFP no tenía más que un estatuto de *Study Group*, sus miembros no eran verdaderos miembros de la IPA. En cuanto a la exclusión misma, no acarreaba *de facto* una exclusión de la IPA. Por lo demás, después del 13 de octubre, Lacan, aunque privado de su estatuto de didáctico, seguía siendo miembro de la SFP. La prenda del problema era sin duda la del dentro y el fuera. Si Lacan aceptaba su destitución quedándose en el interior de la SFP, ésta se convertía en una sociedad componente de la IPA. Si la rechazaba, estaba obligado a la ruptura. En el primer caso (el dentro), se convertía en miembro de pleno derecho de la IPA a través del proceso de afiliación de la SFP, y era entonces un maestro privado de función didáctica sin que por ello le quedara prohibida la enseñanza; en el segundo (el fuera), perdía toda legitimidad ipeísta, pero se convertía en un maestro libre.[21]

Por intervención de Althusser, Lacan obtuvo de Fernand Braudel un cargo de conferencias en la École Pratique des Hautes Études y pudo celebrar su seminario en la ENS en la sala Dussane. En Navidad, preparó largamente el texto de su primera intervención que debía tener lugar el 15 enero de 1964. Se titulaba "La excomunión" y consistía en un largo comentario al *herem* de Spinoza. El diálogo con Althusser había dado sus frutos, pues Lacan ponía en acto allí su ruptura con la IPA según una dialéctica del paso del dentro hacia el fuera inspirada en parte en las observaciones del filósofo.[22] Para dar brillo a la celebración de lo que desde entonces él llamaría su "excomunión", invitó a esa conferencia no sólo a los discípulos que le seguían siendo fieles, sino también a nume-

rosas personalidades del escenario parisiense. Entre ellas, Robert Flacelière, director de la ENS, Henri Ey, Claude Lévi-Strauss...

Previamente, había ido a Roma para asistir a un coloquio sobre la casuística organizado por Enrico Castelli, director del Instituto de Filosofía de Roma. Improvisando, sin haber redactado la menor nota, habló de la pulsión y del deseo del analista. Había llegado al hotel Hassler en un estado de gran agitación, y fue en esas circunstancias como tuvieron lugar las sombrías peleas con Paul Ricœur de las que ya hemos hablado. La aventura terminó de manera rocambolesca. Lacan invitó a Ricœur a cenar en el Trastévere y al final de la cena exclamó: "Pague, Ricœur, recuerde que después de Bonneval yo lo invité a un restaurante de maricas." Consciente de la violencia de esas palabras, al día siguiente presentó excusas a Simone Ricœur y confesó que se había portado como un grosero.[23] Era lo menos que podía decirse. Eso no le impidió volver a las andadas esa misma noche, cuando, al encontrarse con Maurice de Gandillac, declaró: "No tuve tiempo de conseguir liras. Invíteme pues a cenar. Hay que encontrar a toda costa un albergue que conozco, donde se come queso de oveja." Después de haber errado, los dos hombres se instalaron en una excelente *trattoria*. Gandillac pagó la cuenta y Lacan le dijo al oído: "Querido amigo, mañana es usted mi invitado." Al día siguiente había desaparecido.[24]

Al mismo tiempo que buscaba una alianza con Lacan ayudándolo a romper con la IPA, Althusser proponía a sus alumnos que trabajaran sobre su obra. Ya para el año 1962-1963 había organizado un ciclo de exposiciones sobre el tema "Los orígenes del pensamiento estructuralista". Él mismo había hablado allí de Lévi-Strauss, de Foucault y de Montesquieu. Jacques-Alain Miller había "perorado" sobre la arqueología del saber en Descartes, Pierre Macherey sobre los orígenes del lenguaje. Jacques Rancière, Étienne Balibar y Jean-Claude Milner seguían también la enseñanza de Roland Barthes en la EPHE, donde André Green había ido a hablar de la obra lacaniana.[25]

La exposición con la que, aquel fin de año de 1963, Althusser inició a sus alumnos en Freud y en Lacan contrastaba singularmente con lo que será después su posición teórica. Él que quería luchar a la vez contra el subjetivismo y el historicismo, se entregó a una vertiginosa presentación del movimiento psicoanalítico francés desde sus orígenes. Recordó los nombres de Dalbiez, de Hesnard, de Wallon, de Sartre, de Henri Ey y de Politzer. Explicó las razones ideológicas de la resistencia francesa al psicoanálisis y situó, con verdadero conocimiento, las escisiones internas al movimiento. Finalmente, habló de las obras de Melanie Klein, de Françoise Dolto, de Franz Alexander y de René Spitz. Por lo demás, a la vez que afirmaba que quería hacer abstracción de todo elemento histórico-biográfico, contó la historia de su propio encuentro con el pensamiento freudiano.

En lo que hace a Lacan, su abordamiento era igualmente histórico. Althusser recordó la aventura del "estadio del espejo", la concepción de una "realidad" de la locura, los préstamos no reconocidos tomados de Wallon, la hostilidad al psicoanálisis llamado "norteamericano". Concluyó con la necesidad de una alianza: "Lacan", dijo, "lleva a cabo un combate implacable contra el humanismo, el cientificismo y el personalismo; por consiguiente, sus tesis son esenciales para nosotros. Permiten pensar a Freud en términos filosóficos y salir de los callejones sin salida politzerianos." Ese elogio de la postura lacaniana iba acompañado de un retrato lúcido y feroz del "estilo" del maestro y de las manías de sus discípulos: "Hay que haberle oído hablar [...] para comprender la maldad espléndida en que se realiza en cuanto individuo, habiendo pasado por el surrealismo [...]. Si van ustedes al seminario, verán toda clase de gentes en oración ante un discurso ininteligible para ellos. Es el método del terrorismo intelectual."[26] Como en el intercambio epistolar, se trataba de mostrar que Lacan estaba rodeado de discípulos incapaces de comprender el valor filosófico de su obra. Era pues necesario un "relevo".

Althusser se apoyó en esa exposición para redactar un bellísimo artículo titulado "Freud y Lacan". En él desarrollaba las posicio-

nes que iban a hacer del althussero-lacanismo el punto de partida simbólico de una nueva aprehensión del estructuralismo en la historia intelectual francesa. De entrada, Althusser denunciaba a la vez el *revisionismo* de la escuela norteamericana, que había servido para la explotación de que era objeto el psicoanálisis, y a los partidarios del jdanovismo, que habían sido víctimas de la ideología que combatían al confundir ésta con el descubrimiento freudiano. Después, tras haber mostrado que sólo Lacan había inaugurado una elucidación epistemológica real de la obra freudiana, rendía un vibrante homenaje a la soledad spinoziana del personaje: "De ahí la pasión", escribía, "la contención apasionada del lenguaje de Lacan, que no puede vivir y sobrevivir sino en estado de alerta y de prevención: lenguaje de un hombre asediado y condenado por la fuerza aplastante de las estructuras y de las corporaciones amenazadas a adelantarse a sus golpes, a fingir por lo menos que los devuelve antes de haberlos recibido [...]. Teniendo que enseñar la teoría del inconsciente a médicos, analistas o analizados, Lacan les da, en la retórica de su palabra, el equivalente mimado del lenguaje del inconsciente, que es, como todo el mundo sabe, en su esencia última, *Witz*, retruécano, metáfora fracasada o lograda."[27]

Antes de su publicación en *La Nouvelle Critique*, Althusser dirigió a Lacan ese famoso artículo mecanografiado. En respuesta, recibió unas pocas líneas de elogio sobre la pertinencia y la profundidad de la reflexión así como sobre la meditación personal referente a la teoría del sujeto.[28] En esas fechas, Lacan había conseguido lo que deseaba. Él que se pasaba el tiempo queriendo llevar a su diván a todos los que se interesaban en su doctrina no intervino nunca en la cura de Althusser y no le propuso ocuparse de él.

Sea como sea, conoció gracias a él a un joven que no sólo iba a transformar su vida familiar, sino a modificar el tenor de su enseñanza. Nacido el 14 de febrero de 1944,[29] Jacques-Alain Miller terminaba su licenciatura de filosofía en el momento en que Althusser le aconsejó que leyera a Lacan. Se dirigió entonces a la li-

brería de las Presses Universitaires de France, donde se procuró todos los números de *La Psychanalyse*. Se encerró en su cuarto para descifrar los textos y regresó estupefacto: "Acababa de descubrir algo inaudito."[30] Convertido de golpe al lacanismo, el joven, que no tenía todavía veinte años, quedó deslumbrado por el seminario sobre "La excomunión" al que asistió. El 21 de enero, presentó en la ENS su primera exposición sobre la obra del maestro. Seguirán dos más.[31]

En la misma medida en que Althusser, Michel Tort y Étienne Balibar se esforzaban por explicar la génesis de los conceptos freudianos, y después por mostrar cómo Lacan había efectuado su relevo apoyándose en la lingüística estructural y en el antipsicologismo, en esa medida Jacques-Alain Miller entregaba a sus oyentes una "doctrina lista para servirse" construida como una totalidad sin contradicción y enteramente deshistorizada. El Lacan leído por Miller en enero de 1964 era un Lacan en presente, vaciado de su pasado kojeviano, surrealista y walloniano. Sólo subsistía, como instrumento de una vuelta a Freud, un desfile de nombres: Jakobson, Benveniste, Saussure. Esa vuelta parecía haber caído del cielo por la gracia de una simple operación lógica. Sin duda, Miller no fue el único en aquella época que leyó a Lacan de esa manera. En el corazón de la explosión estructuralista de los años 1963-1968, el conjunto de la *intelligentsia* leyó la obra lacaniana a través de la rejilla de los textos estructuralistas de Lacan redactados entre 1950 y 1962. Descubrió exclusivamente el Lacan del "Discurso de Roma", de la instancia de la letra, de la prescripción (*forclusion*), etc. Pero Miller fue el único que llegó más lejos en la representación estrictamente "estructuralista" de la obra del maestro.

La interpretación milleriana cerraba sobre sí misma la obra de Lacan y ya no la miraba como freudiana, sino como ya lacaniana. Desprendidos de su historia y arrancados de esa ambivalencia que había hecho su fuerza, los conceptos elaborados por Lacan eran ahora clasificados, higienizados, etiquetados, ordenados y sobre todo lavados de su polisemia. Estaban en cierto modo listos para

entrar en un manual escolar. El *significante*, por ejemplo, no aparecía ya sino acompañado de su "primacía", de su "falo", de su "pérdida", de "otro significante" o de su "falta en ser", etc. La tópica de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario se transformaba en "logo", un SIR topologizado y timbrado, etcétera.

Apabullado por la extraordinaria capacidad que tenía aquel joven orador de hacer surgir un orden lógico del gran desorden de su pensamiento, Lacan le rindió homenaje públicamente y anunció que iba a contestar a sus preguntas.[32] En una carta a Althusser, se contentó con esta frase lacónica: "Bastante bien, su muchacho."[33]

Durante el año 1964-1965, Miller participó en la lectura de *El Capital* de Marx, donde se elaboró colectivamente la noción de *lectura sintomal.* Forjada a partir del concepto bachelardiano de *corte epistemológico*, debía parte de su inspiración a la refundición lacaniana. Se trataba en efecto de desbrozar el carácter intraducible e impensado de la obra de Marx y de separar unos textos de juventud todavía marcados por el hegelianismo, dicho de otra manera por la categoría del sujeto, de los textos llamados de la "madurez", que implicaban un avance hacia la ciencia.[34] Un conflicto más bien cómico estalló en el grupo cuando Miller acusó a Rancière de haberle "robado" el concepto de *causalidad metonímica.* El joven montó en considerables crisis de ira, designó al culpable en un tablero de avisos y pidió una reparación.[35] Tal fue el primer síntoma de la sorprendente identificación de que dará pruebas en lo subsiguiente respecto de la legendaria personalidad de su suegro, perseguido a su vez por la obsesión del plagio.

En un primer tiempo, como veremos, el teoricismo milleriano tuvo un efecto benéfico en la enseñanza de Lacan. Permitió hacer comprender a una amplia audiencia hasta qué punto esa obra hermética, de conceptualidad equívoca, era coherente y rigurosa. En 1963, Lacan estaba sin aliento. Habiendo elaborado lo esencial de su doctrina, no podía dejar de ser sensible a la admiración que le tenía el alumno de Althusser. Tanto más cuanto que éste tenía todas las cualidades requeridas para hacer un excelente delfín.

Hombre de acción de espíritu pragmático, supo de buenas a primeras proponer a este maestro que se sentía traicionado por sus discípulos soluciones prácticas e ideas concretas. Proveniente de una familia de judíos emigrados de origen polaco, se había criado según un ideal educativo donde se revelaba un fuerte deseo de éxito personal y de integración social. Su padre, Jean Miller, era conocido en el medio médico parisiense por su manera de coleccionar obras pictóricas: "¿Por qué pagar tan caro un cuadro", solía decir a Sylvia, "cuando se pueden encontrar otros que representan lo mismo y que no cuestan nada?"[36] Dotado de una buena inteligencia, el hijo hizo una notable escolaridad. Tenía poca inclinación por las artes y la creación literaria, y cultivaba los valores del *utilitarismo* lo mismo en filosofía, donde su logicismo sirvió para simplificar la obra lacaniana, que en política, donde sus elecciones apuntaron siempre a la eficacia. Era así todo lo contrario de Lacan, para quien el deseo de convertirse en un gran burgués se había traducido en el culto de las formas más complejas y más refinadas de la erudición culta. Pero, en el momento de la escisión, la enseñanza socrática del viejo maestro conservaba un carácter artesanal, mientras que el joven alumno aparecía como un lugarteniente del porvenir.

Su voluntad de llegar a las masas, que lo llevará a la vía del maoísmo, correspondía maravillosamente al espíritu de los tiempos. Iba en el sentido de ese relevo de los intelectuales por los tecnócratas que invadirá la universidad después de mayo de 1968: "Me impresionó mucho, inmediatamente después de 1968", subraya Hervé Le Bras, "la ola de racionalismo que precipitaba a masas de estudiantes a cursos de lógica, por ejemplo. Esos comportamientos traducían una adhesión o una sumisión a la fuerza de la razón que no puede uno dejar de relacionar con el ascenso de las preocupaciones técnicas o tecnocráticas."[37]

En enero de 1965, Lucien Sebag, un etnólogo alumno de Lévi-Strauss, se dio la muerte disparándose una bala de revólver en el rostro. Tenía treinta y dos años. En la mesa, dejó una carta dirigida a Judith Lacan y el número de teléfono de una amiga que lo

había alojado durante un episodio depresivo. Lacan lo tenía en análisis desde hacía varios años. No sólo apreciaba sus cualidades intelectuales, sino que contaba con él para aportar un nuevo aliento a su doctrina. Sebag pertenecía a una generación anterior a la de los alumnos de Althusser en la ENS. Había descubierto el psicoanálisis en los textos publicados por *Les Temps Modernes* y acababa de publicar un libro, *Marxismo y estructuralismo*.[38] A pesar de todos sus esfuerzos, Lacan no había logrado impedir ese suicidio y confió su desaliento a muy numerosos interlocutores, entre ellos a Louis Althusser: "Una mañana, muy temprano, llaman a mi puerta de la Escuela. Era Lacan, desconocido, en un estado espantoso. Apenas me atrevo a relatar lo que sucedió. Venía a anunciarme antes de que me enterase por 'rumores que lo ponían en entredicho personalmente a él, a Lacan', el suicidio de Lucien Sebag, al que tenía en análisis [...]. Me dijo que acababa de dar 'la vuelta a París' para explicar la situación a todos los que podía encontrar a fin de 'atajar todas las acusaciones de asesinato o de negligencia por su parte'. Completamente enloquecido, me explicó que no podía conservar a Sebag en análisis desde que se había enamorado de Judith: 'Por razones técnicas, era imposible.' Me contó que no había dejado de ver a Sebag durante todo ese tiempo, cada día, y todavía la víspera por la noche. Había asegurado a Sebag que respondería a su llamado a cualquier hora, que poseía un Mercedes ultrarrápido."[39]

En el otoño del mismo año, después de una nueva crisis melancólica relacionada con la publicación de *Pour Marx*, Althusser inició una cura con René Diatkine, sin saber que éste había sido analizado por Lacan. Temiendo para sí mismo un suicidio que nunca llevó a los hechos, estaba persuadido de que Lacan no utilizaba en su práctica todos los medios farmacológicos o psiquiátricos necesarios para evitar la muerte voluntaria. En lo cual se engañaba. Pues si es cierto que Lacan tuvo en su carrera de terapeuta más suicidios que algunos de sus colegas, fue ante todo porque aceptaba tomar en análisis a los suicidas rechazados en otras partes. En ese sentido, no fue más "asesino" que los que lo acusa-

ron y que a menudo no tuvieron el valor de enfrentarse a esa cuestión cuando se presentó a ellos.

Sin embargo, en cuanto estuvo en análisis con Diatkine y supo que éste había sido formado en otro tiempo por Lacan, Althusser se entregó en largas misivas a un fantástico elogio del analista de su analista, desempeñando así una vez más el papel de "padre del padre" que quiere tener la última palabra; "¿Por qué se deja usted ir", le escribió un día, "a reprimir la obra de Lacan? Es un error, es una falta que usted no debe cometer y que sin embargo comete. Me contesta usted recurriendo al personaje de Lacan, pero no se trata de eso: se trata de su obra, y, más allá incluso de su obra, se trata de aquello de lo que ésta es la única prueba existente. Se trata de la existencia de derecho de la teoría en el terreno analítico. París bien valía una misa. Entre nos, el 'personaje' de Lacan, su 'estilo' y sus manías, y todos los efectos que han producido, inclusive las heridas personales, *bien valen la teoría*."[40]

II

"Yo fundo": Kant con Sade

PARA LANZAR SU LLAMADO del 21 de junio de 1964 y fundar su escuela, Lacan recurrió a una estratagema. Redactó un texto y lo leyó delante de una grabadora. Corrió después el rumor, más allá de la SFP, de que se había dado una misteriosa cita a algunos elegidos en el apartamento de François Perrier. Llegado el día, alrededor de ochenta personas se reunieron en la avenida del Observatorio para asistir al acontecimiento. Todo el mundo sabía que Lacan había tomado la decisión de la ruptura final, y cada uno esperaba de su parte un acto ejemplar.

Fue entonces cuando Jean Clavreul anunció que el maestro había grabado una declaración en cinta. Pidió silencio y puso en marcha el aparato, del que salió una voz que proclamaba la fundación de la Escuela Freudiana de París: "Yo fundo —tan solo como he estado siempre en mi relación con la causa psicoanalítica— la Escuela francesa de psicoanálisis, de la que asumiré, para los cuatro años próximos, de los que nada actualmente me prohíbe responder, personalmente la dirección. Ese título, en mi intención, representa el organismo donde debe cumplirse un trabajo que, en el campo que abrió Freud, restaure el choque tajante de su verdad, que vuelva a traer la praxis original que él instituyó bajo el nombre de psicoanálisis al deber que le corresponde en nuestro mundo, que, mediante una crítica asidua, denuncie en él las desviaciones y los compromisos que embotan su progreso degradando su uso. Ese objetivo de trabajo es indisoluble de una formación que ha de dispensarse en este movimiento de reconquista. Lo que equivale a decir que están habilitados en él de pleno derecho aquellos que he formado yo mismo, que están convidados a él todos los que pueden contribuir a poner de esta formación el legítimo fundamento a prueba."[1]

Apenas había terminado de desenrollarse la cinta cuando se produjo un alboroto en el fondo de la sala: Lacan acababa de entrar en medio de los oyentes estupefactos. Temiendo siempre las conjuras, había redactado su acta de fundación en el mayor secreto, llegando incluso a negarse a divulgar el nombre del nuevo grupo. Según Anne-Lise Stern, había revelado su contenido ante un pequeño comité compuesto de sus amigos más íntimos. Después había pedido a Perrier que se sirviera leerlo públicamente, el 21 de junio. Habiéndose negado este último, se había llegado a la solución de la grabación en cinta.

Lacan había tenido siempre el prurito de estar físicamente presente en los acontecimientos importantes de la historia del freudismo. Y he aquí que ahora, para fundar su escuela, dejaba hablar en su lugar lo que más detestaba: una grabación. ¿Cómo no ver en ese llamado a una resistencia freudiana "lanzado a través de las ondas" la expresión de una voluntad *gaulliana*? En el momento en que la voz empezaba a velarse, el maestro apareció pues en carne y hueso para explicar la significación de los términos nuevos que su palabra había hecho surgir: *psicoanálisis puro, ciencia afín, más uno, cartel, analista de la Escuela* (AE), *analista miembro de la Escuela* (AME), etc. Frente a los notables de la IPA que lo habían obligado a la ruptura, se presentaba como el hombre providencial, único capaz de restaurar en su dignidad un verdadero pensamiento freudiano. El acta estaba soberbiamente redactada y era de una verdad deslumbrante. Sin embargo, Lacan no estaba solo. Se llevaba consigo a una buena centena de miembros de la antigua SFP (adherentes, estudiantes en prácticas o invitados) a los que iban a unirse unos treinta recién llegados.

Al fundarse, la EFP no era pues, por su composición, una sociedad nueva. Comprendía 134 miembros, de los que un tercio solamente no habían frecuentado nunca las filas de la SFP. Entre los nuevos, además del grupo de los filósofos de la ENS, se encontraban sacerdotes, pastores, filósofos y muchos psicólogos. Anotemos los nombres de los que, posteriormente, desempeñarán un papel en la historia: Michel de Certeau, François Roustang, Cor-

nélius Castoriadis, Félix Guattari, Yves Bertherat, Luce Irigaray, Michèle Montrelay.

De hecho, la EFP iba a descartar los hábitos de la sociedad de la que era heredera. Fue así como Lacan distribuyó los títulos de AE y de AME no en función de un nuevo reglamento interior, sino en virtud de su sola voluntad y a partir de una jerarquía ya establecida. Todos los antiguos titulares de la SFP recibieron el título de AE, así como un buen número de antiguos asociados (Bernard This, Octave y Maud Mannoni, Xavier Audouard, Piera Aulagnier, Jean Clavreul, Guy Rosolato) y varios estudiantes en prácticas (Paul Duquenne, René Bargues, Lucien Israël, Louis Beirnaert, Jacques Schotte y Jean-Paul Valabrega). En cuanto a los AME, las cosas sucedieron de la misma manera. En general, los títulos de la SFP fueron descartados. Entre los AME designados por Lacan, se encontraba cierto número de cuadros de la cuarta generación que desempeñaron después un papel importante. Entre ellos: Charles Melman, Rosine Lefort, Claude Dumézil, Claude Conté, Christian Simatos.[2]

Lacan trabajó todo el verano en la redacción de los estatutos de su escuela y añadió a su acta de fundación una "Nota adjunta" que precisaba las modalidades de adhesión, y un "Preámbulo" donde se analizaba la significación de la palabra *escuela*.[3] Con Serge Leclaire redactó un cuarto texto, no incluido en el anuario de la EFP, donde aparecían elementos de doctrina. Ese texto se puso en circulación en la EFP el 19 de septiembre de 1964, cuatro días antes del registro de los estatutos: "Habrá que decir", subrayaba Lacan, "qué rectificación en esta comunidad es necesaria para que quede preservado, en el psicoanálisis, lo esencial: un objeto absoluto. Ese objeto es la realidad del deseo. Se trata de darle un estatuto científico. La condición para ello es una disciplina que haya llegado a eliminar los prejuicios que estorban su advenimiento. Una disciplina no existe sino en los sujetos que ella ha formado. Un psicoanalista piensa su campo de otra manera que un psicólogo."[4]

Fue en estas circunstancias como Lacan tuvo un accidente de automóvil en la autopista al regresar de Guitrancourt. El aconteci-

miento era trivial y sin gravedad. No obstante fue cuidadosamente disimulado. El maestro no quería dejar pensar a sus discípulos que podría sucederle algo en el momento en que fundaba su escuela.[5]

La proposición del 19 de septiembre resumía muy bien lo que era el proyecto lacaniano: poner en obra a la vez la realidad del deseo como objeto del psicoanálisis, y dar a éste un estatuto científico capaz de distinguirlo de la psicología. Así, al tiempo que fundaba un grupo donde iba a crecer el número de los psicólogos, Lacan reafirmaba el principio de una radical separación entre el terreno abierto por Freud y el que heredaba la psicología. Pero cambiaba también de posición filosófica.

El 24 de junio de 1964, dedicó la última sesión de su seminario anual a una reflexión sobre la creencia, la ciencia y la ilusión. A propósito de Auschwitz, empleaba la palabra "holocausto" —y no "genocidio"— para decir que el marxismo y el hegelianismo no permitían pensar ese drama moderno donde aparecía, según él, la forma suprema del sacrificio al *Dios oscuro* (asimilado al gran Otro). Se citaba entonces a Spinoza como el único filósofo capaz de pensar el sentido eterno del sacrificio en el *amor intellectualis*. Lacan le reconocía así el privilegio de haber pasado de la servidumbre a la libertad por el amor intelectual, y de haber sabido resistir a toda fascinación por el sacrificio. Asignaba pues a Spinoza un lugar de excepción en la historia de la filosofía, dando con ello testimonio de la importancia que había concedido él mismo al nombre y a la obra de ese filósofo a todo lo largo de su propio itinerario.

En la obra, había encontrado, entre 1932 y 1946, una manera nueva de pensar la locura: el loco sería el que tiene una idea adecuada de la locura hasta tal punto que ésta no es una realidad, sino una verdad que el hombre lleva en él como límite de su libertad. En su seminario de 1959-1960 dedicado a la "Ética del psicoanálisis", había invocado la ética de Aristóteles para hablar de la de Spinoza, subrayando la ausencia de ontología en la obra freudiana. Para sustituir esa "ausencia" y construir una ética freu-

diana había propuesto tomar en cuenta la tragedia del hombre moderno en el malestar de la civilización. Así pues fundaba esa ética en la existencia del deseo en el sentido freudiano y hegeliano: la única cosa de la que puede uno ser culpable en la perspectiva del psicoanálisis, decía en sustancia, es "ceder sobre el propio deseo". Dicho de otra manera, a sus ojos la ética freudiana es una ética spinoziana: va en el sentido de una verdad del ser como despliegue del deseo.[6]

Seis meses después de su "excomunión" y tres días después de haber difundido su acta de fundación, Lacan volvía pues una vez más a Spinoza, a propósito de Auschwitz y del *Dios oscuro*. Pero, después de haber situado a este filósofo en una posición de excepcionalidad, apelaba a Kant para una operación de "superación" de la filosofía por el psicoanálisis: "Esa posición [Spinoza]", decía, "no es sostenible para nosotros. La experiencia nos muestra que Kant es más verdadero y yo he probado que su teoría de la conciencia —como escribe él, de la razón práctica— no se sostiene sino por dar una especificación a la ley moral que, de examinarla de cerca, no es otra cosa que el deseo en estado puro, ése mismo que desemboca en el sacrificio hablando con propiedad de todo lo que es objeto del amor en la ternura humana —digo bien, no sólo en el rechazo del objeto patológico, sino en efecto a su sacrificio y a su asesinato—. Por eso he escrito 'Kant con Sade'."[7]

"Kant con Sade" era el título de un artículo redactado por Lacan en septiembre de 1962 y destinado a servir de presentación al tercer volumen de las obras completas del marqués, publicadas por el Cercle du Livre Précieux. En ese volumen se encontraban *Justine o las desdichas de la virtud* y *La filosofía en el tocador*. Esos dos textos iban acompañados de los comentarios de Angelo Hesnard, de Maurice Heine y de Pierre Klossowski. Juzgado ilegible, el artículo de Lacan fue retirado del volumen por Jean Paulhan y publicado en la revista *Critique* en abril de 1963 bajo la forma de una reseña de lectura de la obra en la que hubiera debido figurar. En el momento de esa publicación, Lacan no dijo palabra del humillante rechazo y se contentó con observar lo difícil

que era en Francia llevar a bien la edición completa de las obras de Sade, de Kant y de Freud...[8]

Ese texto hermético pero admirable estaba todo él atravesado por la lectura que Lacan acababa de hacer de la *Historia de la locura*. Pero estaba también en gran parte inspirado en las reflexiones de Max Horkheimer y de Theodor Adorno. En un libro célebre, escrito en Estados Unidos en 1944, los dos teóricos de la escuela de Francfort habían puesto ya en perspectiva a Kant con Sade en una larga digresión sobre los límites de la razón y de los ideales del progreso.[9] En 1962, Lacan no citaba ese libro, pero tomaba explícitamente de Foucault a la vez el sistema de las distribuciones (razón/locura) y la noción de "círculo antropológico". De donde la idea de despedir juntos a Kant y a Sade, a la manera en que Foucault oponía a Pinel, fundador del tratamiento moral, y a Sade, gran ordenador de una "nada de la sinrazón" y de una "abolición soberana de sí mismo". En esa perspectiva, Lacan sostenía que la obra sadeana era el *paso inaugural* de una subversión de la que Kant había sido el *punto de giro*. Así, *La filosofía en el tocador*, publicado en 1795, y donde se incluía el panfleto "Franceses, un esfuerzo más", revelaba la verdad de la *Crítica de la razón práctica*, aparecida en 1788.[10] Entre las dos publicaciones había tenido lugar un suceso central, la Revolución, la cual, a través de la Declaración de los derechos del hombre, había permitido el advenimiento de un sujeto del derecho. Retomando por su cuenta la interpretación jacobina, Kant no había retrocedido ante la paradoja según la cual el derecho se inaugura y se presenta por los medios del no-derecho. Condenó pues la violencia revolucionaria como suspensión del derecho, a la vez que la aceptaba como condición de un orden del derecho.[11]

En la interpretación lacaniana de 1962, el *mal* en el sentido de Sade era presentado como un equivalente del *bien* según Kant. Los dos autores, en efecto, enunciaban la sumisión de un sujeto a la ley. Pero, según Lacan, mientras Sade hacia surgir al *Otro* en la figura del atormentador, dejando aparecer el objeto del deseo (*a pequeña*), Kant hacía desaparecer el objeto proponiendo una teo-

ría de la autonomización del sujeto por medio del derecho. En el discurso sadeano se destacaba la obligación del goce y el deseo quedaba entonces sujeto a la ley en cuanto instrumento voluntarista de la libertad humana: "Debes gozar". En el discurso kantiano, por el contrario, el acto de dar muerte al deseo se traducía en la ley moral: "Debes arrancarte a la patología." Así la moral kantiana había nacido, en la interpretación lacaniana, no de una teoría de la libertad, sino de una teoría del deseo en la que el objeto era reprimido. Esa represión era "iluminada" después por el discurso sadeano. Había pues simetría entre el imperativo sadeano del goce y el imperativo categórico de Kant.

¿Había conocido Lacan, en esa fecha, las reseñas de prensa dedicadas en 1961 por Hannah Arendt al proceso de Adolf Eichmann? Difícil saberlo.[12] Sea como sea, a partir de Adorno, por la vía del sistema foucaldiano, coincidía con la postura arendtiana. Hannah Arendt mostraba que el criminal nazi decía la verdad al pretender ser kantiano, puesto que, para él, el carácter infame de la orden dada no contaba para nada ante el carácter imperativo de la orden misma. Por consiguiente, Eichmann había obedecido sin ninguna culpabilidad a la orden "aberrante" del genocidio. Lacan no decía otra cosa al meter en el mismo saco el goce sadeano y el imperativo kantiano.

En junio de 1964, actualizaba pues esa problemática citándose a sí mismo. Subrayaba que la ética del psicoanálisis sigue siendo spinoziana cuando enuncia una verdad del ser fundada en el despliegue del deseo —"No cederás tu deseo"—, pero que se hace kantiana cuando se trata de teorizar la experiencia psicoanalítica por medio de la cual el sujeto encuentra un sometimiento al orden simbólico. En el momento en que Lacan se veía obligado a sumar tres funciones juzgadas "imposibles" por Freud —gobernar, cuidar, educar—, volvía a apoderarse del imperativo kantiano para resolver la contradicción política que le planteaba la fundación de una escuela freudiana: contradicción entre un necesario despliegue del deseo y un no menos necesario límite a ese deseo bajo la forma de la ley.[13]

Se recordará que inmediatamente después de la guerra Lacan había tomado la contra de la teoría sartreana de la libertad mostrando que el sujeto estaba condenado, para hacerse libre, a integrarse mediante un razonamiento lógico a la colectividad de los hombres. Ahora bien, la tesis enunciada en "Kant con Sade" prolongaba esta posición: a una concepción logicista de la pertenencia (1945), cuyo modelo se tomaba de Bion, había venido a adjuntarse una ética spinoziana del deseo (1960), inspirada en la tragedia de Antígona, y después una doctrina del sometimiento del sujeto a la ley (1962), nacida de un kantismo con el relevo del discurso sadeano. De donde resultaba esta secuencia de proposiciones: "Pues si consideramos los derechos del hombre bajo la óptica de la filosofía, vemos aparecer lo que por lo demás todo el mundo sabe ahora de su verdad. Se reducen a la libertad de desear. Buen pan como unas hostias, pero ocasión de reconocer en ello nuestra libertad espontánea de hace un rato, y de confirmar que es ciertamente la única por la que se muere."[14] Y: "Es la libertad de desear la que es un factor nuevo, no por inspirar una revolución, siempre es por un deseo por lo que se lucha y se muere, sino por el hecho de que esa revolución quiere que su lucha sea por la libertad del deseo."[15]

Tal era entonces la nueva tesis lacaniana sobre la libertad humana: el hombre no es libre sino de su deseo de libertad (Spinoza), el cual le da la libertad de morir (Antígona), pero lo constriñe a someterse a una colectividad donde el bien y el mal se ordenan en un mismo imperativo (Bion/Kant/Sade). Así Lacan, teórico de la libertad en su doctrina, sofista y disimulador en su vida, admirador de Mazarino en política y sin haber escogido como Cavaillès morir por un deseo de libertad, llegaba a rendir homenaje a esos regicidas del año II, confrontados con el gran enigma de una libertad deseada pero inmediatamente volteada en servidumbre.[16] Subrayando que Saint-Just hubiera podido ser un termidoriano si hubiera seguido siendo un autor libertino, Lacan comentaba de hecho, sin decirlo, esta frase célebre de los *Fragmentos de instituciones republicanas*: "La revolución está helada; todos los princi-

pios están debilitados; no quedan sino los bonetes rojos que se pone la intriga. El ejercicio del terror ha estragado al crimen como los licores fuertes estragan el paladar."[17]

No obstante, privilegiaba la obra sadeana porque era a sus ojos el "paso inaugural" de otra subversión: la que aportó Freud. Al llevar la inversión de los valores de la civilización a su punto de salvajismo más extremo, Sade daba acceso, anticipadamente, a ese *Oberland* de la pulsión de muerte inscrito por Freud en el corazón del malestar de la cultura. Y Lacan ponía ese salvajismo en relación con el *entre-dos-muertes* tan característico de la tragedia antigua.[18] Según él, el exceso sadeano remitía pues al exceso de Antígona como figura moderna de la tragedia; permitía pensar el acontecimiento propio del siglo XX hasta en su horror absoluto: Auschwitz.

Señalemos de nuevo que en junio de 1964 Lacan presentaba ese acontecimiento bajo la categoría del *holocausto*. Al utilizar ese término, parecía adherirse a las diferentes tesis de los teólogos judíos y no judíos según las cuales el genocidio era asimilable o bien a un castigo infligido a los judíos, culpables de haber buscado una redención en la iniciativa humana, o bien a una catástrofe que desafía a la historia anunciando la muerte definitiva de Dios. Sin embargo, tal no era su interpretación. Lacan no mantenía el empleo de la palabra *holocausto* sino para mostrar hasta qué punto la teoría spinoziana del deseo, en razón de su desapego respecto de la tradición religiosa judía, permitía no sucumbir a la fascinación ejercida por la "idea de holocausto". Dicho de otra manera, recurría a Spinoza para rechazar toda teologización de la cuestión del genocidio, ya fuese religiosa o atea: ni rebajamiento sacrificial del hombre debatiéndose en una monstruosa captura, ni acontecimiento insensato que deja abolido el orden divino. Antes que rumiar el Talmud en términos neo-heideggerianos, prefería pues universalizar Auschwitz para hacer de él la tragedia del siglo propio de la humanidad entera.[19]

Al ligar la fundación de su escuela al acontecimiento de Auschwitz, Lacan desposeía simbólicamente a la IPA de su derecho a representar la historia de la diáspora freudiana. Él, el no-judío,

identificado con Spinoza, venía a significar a los notables del imperio legitimista, encerrados en el ideal adaptativo del psicoanálisis llamado norteamericano, que ya no eran dignos de transmitir el mensaje de disidencia judía, de rebelión y de impugnación del orden establecido que Freud les había legado y que, a partir de Auschwitz, debía volverse a pensar de manera radical. Lacan volverá de nuevo a esta problemática en su proposición de octubre de 1967 sobre la *passe*.

Todos los textos fundadores de la EFP, redactados entre junio y septiembre de 1964 —"Yo fundo", "Nota adjunta", "Preámbulo", "Nota sobre algunos elementos de doctrina"—, respondían a esa tesis lacaniana de la libertad que tomaba su fuente en el sofisma de los presos y encontraba su desenlace en "Kant con Sade". Pero estaban también atravesados por una voluntad de tomar la contrapartida del sistema ipeísta. De hecho, Lacan abría el camino a un nuevo modo de internacionalización del freudismo. Llamaba *escuela* a lo que el legitimismo llamaba *asociación* y calificaba de *freudiano* lo que, de costumbre, llevaba la denominación de *psicoanálisis. Fundaba* en el sentido primero del término una república del espíritu donde debía ponerse en obra un gran laboratorio del pensamiento creador.

Nunca antes de Lacan se había intentado tal aventura. Desde 1910, el modo de internacionalización del freudismo había tomado el aspecto de una expansión de tipo burocrático. Como es sabido, la IPA estaba compuesta de sociedades que comprendían miembros no iguales en derechos. Cada sociedad admitía en su seno todas las tendencias doctrinales nacidas del freudismo, pero prohibía toda transgresión de las reglas técnicas. Esa organización de la transmisión del saber había llevado a una desintelectualización del freudismo, de sus practicantes y de sus valores doctrinales. No obstante, gracias a la fuerza tranquila de su burocracia, el sistema había seguido siendo sólido.

Los principios planteados por Lacan para su escuela trastornaban por completo esa organización. No se imponía ya ninguna regla técnica a los miembros de la EFP, que tenían derecho a escoger

libremente un didáctico y un controlador, sin pasar por una "lista" o por una comisión. Del mismo modo, desaparecía la obligación relativa a las duraciones. Cada psicoanalista podía disponer libremente de su tiempo: se acababan las sesiones cronometradas de cuarenta y cinco minutos, se acababa el número de sesiones fijado de antemano. Al poder de un imperio que fabricaba honrados técnicos de la cura, Lacan oponía la desmesura utópica de una conciencia deseante. Los miembros de su escuela se encontraron así liberados de la servidumbre de las reglas técnicas, pero al precio del sometimiento a otra forma de servidumbre: el estudio de la doctrina de Freud como un texto sagrado del que sólo la lectura lacaniana había sabido reactivar el destino. A un sistema legitimista donde la existencia de una pluralidad de corrientes no llevaba nunca a ninguna reforma democrática, sucedía una escuela de la ortodoxia donde la ausencia de pluralidad doctrinal iba acompañada de una verdadera democratización de la institución y por consiguiente de la formación didáctica. Lo más curioso es que esa escuela freudiana, donde colaboraban una democracia igualitarista, un poder monárquico y un sistema de pensamiento ortodoxo, estuvo, durante los dieciséis años de su corta existencia, mucho más abierta a todas las grandes corrientes de la filosofía moderna que sus dos rivales de la IPA (SPP y APF).

La estructura monárquica sobre la que estaba construida la EFP no impidió el desarrollo de tendencias y de divergencias doctrinales. Así, experiencias muy diferentes llevadas a cabo en instituciones médicas y psiquiátricas recibieron un eco favorable en el interior de la familia lacaniana, donde se constituyeron libremente grupos que no vacilaban en ejercer su espíritu crítico. Entre esas experiencias, anotemos las más importantes: la de Jenny Aubry en el hospital *des Enfants-Malades*, la de Françoise Dolto en el hospital Trousseau, las de Jean Oury en la clínica de la Borde en Cour-Cheverny, de Maud Mannoni en el Centro experimental de Bonneuil y de Claude Jeangirard en la clínica de Chailles. En la misma perspectiva, varias revistas salieron a la luz, unas autónomas, otras

directamente ligadas a la escuela: *Les Cahiers pour l'Analyse*, donde se reunieron los normalistas, alumnos de Althusser; *L'Inconscient*, que tomó el relevo de *La Psychanalyse* y donde se agruparon psicoanalistas de la SPP con antiguos miembros de la SFP; *L'Ordinaire du Psychanalyste*, hogar vivo de un espíritu libertario, donde se reunió parte de la quinta generación; *Scilicet*, revista de la EFP, dirigida por Lacan; *Ornicar?*, que, bajo la dirección de Miller, sucedió a los *Cahiers pour l'Analyse*; y finalmente *Le Coq Héron*, la única que sigue existiendo hoy, donde se reunieron analistas de varios grupos exteriores a la EFP. A eso hay que añadir *Les Lettres de l'École freudienne*, donde se consignaron día a día todas las actividades de ésta: congresos, discusiones, intervenciones, etc. Los veintisiete volúmenes de ese enorme boletín interior constituyen un documento excepcional sobre la vida cotidiana de la institución creada por Lacan.[20]

Fundada sobre el principio de una república de las elites y dirigida por un maestro que concedía a sus discípulos la igualdad de derechos sin renunciar él mismo a la menor parcela de poder, la EFP era una institución de extrema fragilidad: por una parte, porque su estructura no convenía al advenimiento de un psicoanálisis de masas; por otra, porque ponía en obra un trabajo del deseo, de la transferencia y del amor del que la persona de Lacan acabó por constituir la única prenda. Fue pues la imagen de lo que llegó a ser progresivamente la práctica del maestro: una sesión corta, más tarde reducida al grado cero de su expresión más simple. A la vez escuela de una ideología de masas y de la resistencia a esa ideología, duró el tiempo de una tragedia. Ante la larga duración de la historia general del freudismo, fue la escuela del sueño, la escuela de la utopía, la escuela de la revolución, la escuela del deseo. En ella se revelaron las esperanzas, los conflictos y el sufrimiento de una generación que se había formado en el freudismo por la vía de la rebelión libertaria y de la impugnación del orden establecido. Lucha anticolonial, combate antiimperialista, renovación del marxismo o modelo postsartreano del compromiso intelectual: tal fue el solar original que llevó

a la cuarta y quinta generaciones hacia Lacan, hacia su escuela, hacia su palabra.

En unos cuantos años, la EFP se vio pues aquejada de un prodigioso gigantismo: su éxito ante la juventud francesa la hizo zozobrar. El avance hacia una masificación incontrolable empezó entre septiembre de 1966 y enero de 1967. La escuela contó entonces con 80 nuevos adherentes y rebasó el cabo de los 200 miembros. Después de mayo de 1968 y de la terrible escisión que vio partir a Aulagnier, Perrier, Valabrega, etc., el crecimiento se aceleró. En 1971, la escuela agrupaba a 276 miembros; en 1975, a 401; en 1977, a 544; y en diciembre de 1979, en vísperas de su disolución, había alcanzado la cifra récord de 609 miembros. En dieciséis años de existencia, había integrado progresivamente a 468 miembros suplementarios. Nunca ninguna sociedad freudiana había conocido semejante expansión y hemos mostrado por lo demás hasta qué punto ese progreso fue benéfico para las sociedades ipeístas francesas. En 1985, con 468 miembros, la SPP y la AFP reunidas se situaban en el cuarto rango mundial en cuanto al número de terapeutas, detrás de Estados Unidos, Brasil y Argentina, pero en el primer plano en cuanto a la distribución de éstos por kilómetro cuadrado.[21] Nunca se dirá demasiado hasta qué punto el lacanismo, que fue la expresión principal de una excepción francesa en la historia del freudismo internacional, sirvió a los intereses expansionistas de los freudianos legitimistas.

Habíamos observado que la crisis que empezó a afectar a la EFP en diciembre de 1966[22] era contemporánea de los comienzos de esa formidable expansión. Ahora bien, una carta muy interesante, que no conocíamos, dirigida por Perrier a Lacan en enero de 1965, indica que siete meses después de la fundación de su escuela, los actores de la historia tenían ya conciencia del malestar institucional que se abatía sobre ellos. He aquí esa carta:

"Está usted destruyendo lo que pretende fundar: ya sea una escuela o un pacto de confianza con sus amigos. No puedo en lugar de usted buscar la causa y la función de ese autosabotaje

[...]. Al creer hacer el proceso de las sociedades de analistas y de su 'estructura', no dibuja usted de hecho otra cosa que su relación de singularidad, de autoexclusión y de rechazo respecto de toda institución colegial. El impúdico complot de los ipeístas contra usted y la SFP (es decir *su* sociedad) no lo autoriza a olvidar el éxito evidente de la sociedad hasta 1960 y la fertilidad de los trabajos y de las didácticas en la trivialidad misma de los estatutos comunes. Confunde usted en sus requisiciones estructuras e instituciones. La única estructura en cuestión en su acta de fundación es aquella, compleja, eficaz, originalmente fecunda, de usted *más* el diván *más* el seminario. Pero usted ha excluido de ella un cuarto componente fundamental: la referencia a la adversidad [...]. Lo que cojea también es que al escribir el acta de junio, ha institucionalizado usted solo dicha estructura, privándola de sus inserciones necesarias y de sus puntos de contraste tradicionales.

"Su dificultad de relación con todo el grupo independiente, sobre todo si está compuesto de amigos verdaderos, vuelve a traerle siempre al principio de la relación privilegiada, de la confidencia personal que no apoya el pacto entre dos sino en la inteligencia cómplice para con todo tercero. Así es como divide usted para no reinar nunca. Su dificultad para asumirse como reconocido conspicuo e irrecusable lo lleva a repetir las operaciones de comando en el terreno mismo de una antigua guerra ganada en el fondo [...]. Se lo espera a usted en una maestría serena, a partir de una teoría ya ampliamente articulada y no en ejercicios temerarios de antiguos guerrilleros con vocación de desesperados."[23]

Esa carta era sublime. Aunque Perrier no sugiriera ningún proyecto para remediar la crisis, daba un retrato de Lacan de una gran veracidad. Sin duda, éste se dio cuenta de la justeza de las críticas que se le dirigían. Sin embargo, respondió con las palabras que eran ahora las suyas en esa clase de situaciones: habló de "traición", subrayó que insistía en guardar el "secreto" sobre la confidencia que le hacía Perrier y anunció que comunicaría la car-

ta a tres personas: Leclaire, Clavreul, Aulagnier. Después se quejó de su "soledad", de su "infortunio", y lanzó anatemas contra los que se habían desligado de él: "No divido, ni aspiro a reinar", decía. Terminaba con estas palabras: "O estarán ustedes *todos conmigo*, o bien quédense juntos: *todos ojalá*, pero sin mí."[24]

III

Los *Escritos*: retrato de un editor

EN SU COMUNICACIÓN en el coloquio "Lacan con los filósofos" de junio de 1990, Jacques Derrida recordaba las circunstancias de su encuentro con Lacan en el simposio sobre el estructuralismo organizado en octubre de 1966 por René Girard y Eugenio Donato en la universidad Johns Hopkins de Baltimore:[1] "En Baltimore [...] me habló de la manera en que pensaba que sería leído, particularmente por mí, después de su muerte"; "la otra inquietud [que me confió] concernía a la encuadernación de los *Escritos* que no habían salido todavía, pero cuya publicación era inminente. Lacan estaba preocupado, un poco descontento, me pareció, de los que, en la editorial Seuil, le habían aconsejado reunirlo todo en un solo grueso volumen de más de novecientas páginas cuya encuadernación corría el peligro de no ser sólida y por consiguiente de ceder: 'Verá usted', me dijo haciendo un gesto con las manos, 'no va a aguantar.'"[2]

Tal era la angustia que torturaba a Lacan en cuanto se planteaba para él la terrible cuestión de la publicación. "*Poubellication*", dirá más tarde [haciendo un juego de palabras con *poubelle*, bote de la basura], designando con ese término el resto, el residuo o el desecho que podía ser a sus ojos el objeto de su más caro deseo. "*Stécriture*", dirá también [jugando con *sténographie*, estenografía] a propósito de su seminario, manifestando con un gesto desdeñoso hasta qué punto fingía despreciar el paso de la palabra a lo escrito. Aquí, como en otras partes, la ambivalencia era extrema. En la misma medida en que Lacan temía el plagio, en esa misma medida trataba de mantener secretas sus bellas ideas. Pero en realidad no acababa de desear que fueran reconocidas, de punta a punta del planeta, con el brillo que merecían. Invadido por el te-

mor que le inspiraba su propia imagen y habitado por la obsesión de no gustar, aquel hombre genial manifestaba una especie de terror ante la idea de que su obra pudiera escapar a la interpretación que él mismo tenía a bien dar de ella. Por eso no aceptaba ver aparecer el rastro escrito de su palabra sino para hacerla circular en el círculo restringido de las instituciones de las revistas freudianas.

Así como no podía transponer el umbral del apartamento de Sylvia sin lanzar una ojeada a su silueta, temiendo escrutar en ella cada día los indicios de un ineluctable envejecimiento,[3] así conservaba en sus armarios los volúmenes impracticables de sus seminarios y las separatas de sus artículos, ya inencontrables, como si no lograra nunca despegarse de ellos. Los miraba lamentándose —"¿Qué voy a hacer de todo esto?"— o los distribuía como una recompensa al capricho de dedicatorias sutiles o de confidencias equívocas.

En 1963, la obra lacaniana no era pues accesible a quien quisiera leerla "normalmente", fuera de los círculos de iniciados. En cuanto a la tesis de 1932, había caído en los sótanos de la historia, sin haber sido reeditada. Y cuando, por casualidad, surgía un ejemplar en las estanterías de una librería especializada, Lacan se apresuraba a comprarlo: "En 1967", escribe Jean Allouch, "deseando procurarme la tesis de Lacan, me dirigí a la librería Le François, donde el librero no pudo satisfacer mi demanda. Interrogado, el librero me dijo que en cierta época que no podría situar con precisión, el autor había irrumpido en su almacén y comprado todos los ejemplares todavía disponibles."[4] Había en ese gran teórico de la persecución, que temía a los libros aunque era bibliófilo, una mezcla de Alcestes y de Dorian Gray.

Es probable que esa situación habría durado más si Lacan no hubiese encontrado a un editor excepcional en la persona de François Wahl. Éste había tenido por padre a un administrador de las Galerías Lafayette. Su madre había hecho estudios médicos y frecuentado el servicio psiquiátrico del hospital Sainte-Anne. Fue así como conoció el descubrimiento freudiano a través de Sophie Morgenstern y de Françoise Minkowska, que solían ir a cenar en

la mesa familiar: "Aprendí a leer en un manual como el de Porot", dice.[5]

Víctima en cuanto judío de las persecuciones antisemitas, se había sentido eximido de toda culpabilidad cuando había descubierto su homosexualidad a la edad de quince años, en pleno desastre. En Lión, donde a su padre le había sido confiada la dirección de las Galerías Lafayette para la zona Sur, asistió al nacimiento de los movimientos de resistencia y se enroló en ellos a la vez que proseguía como pre-preparatoriano unos brillantes estudios de filosofía. A principios del año 1943, gracias a un amigo benedictino que le dio a mecanografiar unos textos de San Agustín en latín, fue albergado en un convento. Pero el 8 de septiembre, por denuncia de un contador, su padre fue detenido y luego deportado a Auschwitz. Judío asimilado y ex combatiente de la Gran Guerra, aquel hombre no había imaginado nunca que pudiera sucederle semejante cosa. Gracias a la protección del cardenal Gerlier, François entró en el pequeño seminario de Montbrison donde, bajo el nombre de Bonfils, pasó a ser celador y profesor particular. En junio de 1944 se unió a los *maquis*, y después volvió a París cuando la Liberación.

En Versalles, donde su madre se ocupaba para la organización OSE de los niños deportados, conoció a Élie Wiesel. Ayudándolo a preparar el bachillerato, descubrió lo que era el judaísmo y empezó a pensar que los judíos necesitaban un país. Fue entonces cuando, por intermedio de Robert Misrahi, se adhirió a una célula parisiense del grupo Stern y militó hasta 1948 por la creación del Estado de Israel. En la Sorbona, donde proseguía sus estudios de filosofía, fue a ver a Lagache y le habló de su deseo de hacerse analista. Éste hizo todo lo posible por apartarlo de ese camino, pero le dio una carta de recomendación para Lebovici. Wahl encontró a Lagache "antipático" y no le pidió cita a Lebovici. Gracias a un amigo, oyó hablar entonces de Lacan y asistió a una conferencia sobre el "Fin del yo": "Lacan acababa de perder a su madre, estaba lúgubre y muy estragado. Habló de la historia de una paciente de Sainte-Anne

que había tenido caídas después de la muerte de su padre, porque no se sentía sostenida."[6]

En marzo de 1945, convertido en el amigo de un joven voltairiano que frecuentaba el diván de Lacan, fue a tomar el té con el "Gran Brujo": "Hablamos de los estoicos y Lacan me dijo: 'Está usted ya en análisis'."[7] La cura empezó al ritmo de tres sesiones por semana, de una duración de cinco a diez minutos. El domingo, los dos jóvenes iban a Guitrancourt en Vespa y las sesiones duraban una hora. El análisis de François Wahl se desarrolló así de 1954 a 1960: "Lacan no intervenía, sino que escuchaba. Yo desenmarañaba al mismo tiempo mis relaciones con Platón y mis problemas de vida privada."[8]

En mayo de 1957 fue contratado en la editorial Du Seuil por François-Régis Bastide para ocuparse de las novelas. Su amor a Italia le hizo descubrir a Carlo Emilio Gadda y a Giuseppe di Lampedusa, y ligarse con Italo Calvino y Umberto Eco. En 1956, gracias a Michel Butor, había trabado lazos amistosos con Roland Barthes. En la primavera de 1961, la cura con Lacan llegó a su fin. François Wahl vivía entonces con el escritor cubano Severo Sarduy: "Seguí asistiendo al seminario al que Lacan me había pedido que fuera en 1959, pero era hora de dejarlo. Se lo dije a Lacan, que me contestó: 'Es manifiesto que ha hecho usted una experiencia que parece resolver los problemas.' No lo vi más, pero me telefoneaba regularmente al Seuil para recibir libros diciendo siempre a la encargada que era 'urgentísimo'."[9]

Siendo a la vez analizante, oyente del seminario e interlocutor intelectual, Wahl reunía todas las cualidades requeridas para vencer las fobias de Lacan y llevarlo a dar a luz su gran obra escrita. Mantenía con el maestro relaciones semejantes a las que éste había exigido siempre a su círculo. Para ganar la confianza de Lacan y no ser acusado de plagio o de traición, era preciso en efecto o bien mantenerse totalmente exterior a sus empresas, o bien por el contrario integrarse enteramente en ellas según el ciclo diván-seminario-transferencia. Lacan respetaba siempre a los que lo criticaban en el exterior de su círculo, pero se volvía feroz para con

aquellos que, después de haberse acercado a él o haberse integrado, trataban de salir.

Wahl tenía también el beneficio de su homosexualidad. A la vez que era un gran seductor de mujeres, Lacan tenía una ternura particular por los hombres que amaban a los hombres. No es casualidad si comentó el amor de transferencia a partir del *Banquete* de Platón. Wahl tuvo ocasión de percibir esa empatía cuando le contó un día a Lacan la historia de un accidente de automóvil acaecido en Tánger en 1968: "Fue un accidente milagroso. Todo voló por los aires y nosotros salimos indemnes. Durante el accidente, Severo me tomó la mano de cierta manera, tierna y protectora, y cuando le conté eso a Lacan, se puso a llorar: 'Dios sabe que no creo en el pathos amoroso', dijo, 'pero esa historia me parte el corazón'."[10]

En 1963, Wahl se había convertido pues para Lacan en el hombre de la situación, como lo era Althusser y como lo había sido Leclaire durante toda la negociación con la IPA: un "barquero". Hay que decir que Wahl tenía el don de obligar a "sus" autores, gracias a interrogaciones pertinentes, a reescribir sus textos hasta la perfección. Todos los que tuvieron que ver con él se acuerdan de lo capaz que era aquel hombre de trabajar la escritura de los demás con una pasión y una intransigencia que suscitaron muchos celos. Sus enemigos, a los que les había rechazado a menudo manuscritos, lo acusaron de dogmatismo. Sin duda tenían razón, pero a condición de no olvidar que esa actitud era consecuencia de una elección filosófica fundada en el amor a la lógica y en una crítica del historicismo. Lejos de resultar de una actitud de censor o de policía normativo, el dogmatismo wahliano se ejercía de manera coherente lo mismo para quien lo escogía que para quien pagaba las consecuencias. Nunca publicó François Wahl una obra cuya forma y cuyo contenido recusara, nunca fingió reconocer un talento por razones mercantiles, y nunca cedió en lo que era su rigor filosófico. Así pues, tomó el riesgo consciente y asumido de rechazar alguna vez algún gran libro, o de defender a autores oscuros cuyo valor sólo él percibía. A sus ojos, la ética socrática de la ver-

dad era preferible al pragmatismo de la ausencia de pensamiento. Fue un gran editor.

El testimonio de Umberto Eco ilustra lo que fue la exigencia wahliana de la reescritura y de la verdad: "De hecho [a propósito de *La obra abierta*], se trataba menos de una revisión que de una verdadera reescritura, pues, presionado por un lado por las críticas de Wahl y por el otro por las experiencias que yo llevaba a cabo con grupos semiológicos en vías de constituirse en París —con Barthes a la cabeza—, y absorbido por la lectura de Trubetzkoi y de los formalistas rusos, estaba poco a poco volviendo a emprender mi libro. Fue en ese clima de intensa actividad mental e intelectual como Wahl, con igual intensidad, me habló de Lacan, cuya enseñanza seguía, y de sus esfuerzos por convencerlo de que publicara la colección de sus escritos [...]. Cuando apareció mi libro *La estructura ausente* [...], François Wahl, con la franqueza que siempre ha permitido a nuestras relaciones seguir siendo amistosas a pesar de muchas diferencias de opinión, me escribió más o menos esto (cito de memoria): 'No publicaré tu última obra y no me gustaría que se publicara en Francia. Me disgusta bastante que se publique en Italia.' Me había hecho culpable de leso-lacanismo."[11]

Esa crítica no impidió a Lacan mantener con Eco una relación cordial, hasta el punto incluso de tratar de seducirlo. Durante una cena, le dio una réplica que cambió su vida: "Cómete tu *Dasein*", exclamó. "Con su olfato de animal devorador de almas, había comprendido que al hablar de otra cosa, era de mí de lo que hablaba, y dejó caer su réplica, sin dejar de hablar de otra cosa, para herirme en el corazón."[12] En cuanto a Eco, reconoció que su propia crítica apuntaba más a los lacanianos que al propio Lacan.[13]

Maestro de obras de varias colecciones, Wahl siguió siendo hasta 1989 el verdadero responsable de las ciencias humanas en las Éditions du Seuil y, como tal, participó en el auge del estructuralismo francés de los años sesenta. Fue el editor de Roland Barthes, de Paul Ricœur, de Gérard Genette y de los escritores de la revista *Tel quel*. En sus relaciones difíciles con Lacan, tuvo el beneficio del apoyo constante que le aportó Paul Flamand, fundador de la

casa. Éste había adoptado una actitud radicalmente contraria a la suya: "Como editor y como Presidente-Director General", dijo, "siempre me he negado a decir qué libros me gustaban. Cada semana pasaba una hora con cada responsable literario para comprender lo que publicaba."[14]

Flamand se dio cuenta del lazo privilegiado que unía a Lacan y a Wahl —"algo filial y paternal"— y confió en este último. Tuvo con Lacan relaciones exclusivamente profesionales, y fue ante Françoise Dolto, de la que era amigo desde hacía mucho tiempo, ante la que desempeñó un papel en cierto modo idéntico al de Wahl ante Lacan: "Tenía miedo de publicar, logré convencerla; yo tenía por ella una gran admiración. Finalmente, publicó demasiado."[15] Así, a través de la amistad de esos dos hombres tan diferentes, Lacan y Dolto se encontraron en la misma editorial en el momento en que, obligados a abandonar la IPA, fundaban juntos la Escuela Freudiana de París. Le Seuil [El Umbral] iba a convertirse en el lugar privilegiado de florecimiento de esa rama francesa del freudismo que era el lacanismo.

En junio de 1963, Wahl propuso a Lacan "publicar". La idea se abrió paso en él, pero hubo que esperar un año y la ruptura con la IPA para conseguir un comienzo de resultado. El 3 de abril de 1964, Lacan firmaba con Le Seuil un contrato para la creación de la colección "Le champ freudien" [El Campo Freudiano]. En el artículo 2 quedaba estipulado que las obras serían propuestas al editor por Lacan y que ningún manuscrito podría retenerse sin su aprobación. Los honorarios del director de la colección se fijaban en 2% del precio de cubierta de cada ejemplar. Para las obras extranjeras, Lacan gozaría de un derecho de examen sobre la traducción.[16] Un mes más tarde, el 20 de mayo, Lacan firmaba un nuevo contrato, que será anulado después por no haberse cumplido, en el que proponía una obra de su pluma titulada *Cuestionamiento del psicoanalista*.[17] En esa fecha, no se hablaba todavía de reunir textos ya publicados, sino de una obra original, que nunca verá la luz. Sin embargo, la creación de una colección

constituía un primer paso hacia una publicación. Entrando en Le Seuil como director de colección, Lacan era tratado como un privilegiado: tenía derecho en efecto a decidir libremente la elección de los manuscritos que se publicarían, incluyendo los suyos. El primer libro que apareció fue el de Maud Mannoni, *El niño retrasado y su madre.*

Hubo que esperar todavía dos años para que Lacan se decidiera a aceptar la suma de sus *Escritos* en su propia colección. Wahl ganó la partida después de la aparición en 1965 del libro de Paul Ricœur *De la interpretación*, en la colección "L'ordre philosophique" [El Orden Filosófico], que estaba por lo demás, como "El Campo Freudiano", bajo su responsabilidad. Es sabido que la publicación de esa obra puso furioso al maestro: Ricœur, en efecto, dedicaba un libro entero a Freud y a sus discípulos sin tener para nada en cuenta la enseñanza de Lacan, cuyo seminario había seguido durante cinco años.[18]

Incapaz de reunir él mismo sus textos, Lacan pidió a discípulos cercanos que efectuaran el trabajo. Pero como la escuela estaba ya en crisis, nadie quiso ocuparse de nada. Finalmente, presionado por Wahl, encargó a Sylvia y a Gloria que buscaran sus artículos. No lograron encontrar la conferencia de 1936 sobre "El estadio del espejo". Lacan tampoco. Por más que hurgó en sus armarios, el texto era inencontrable. Teniendo la certidumbre, como Wahl, de que la noción de *estadio del espejo* estaba en el cimiento de su doctrina, propuso incluir en la suma el artículo de la *Enciclopedia Francesa* de 1938 donde estaba resumida la intervención de Marienbad. Wahl se negó: a sus ojos, el texto no era "lacaniano". Su factura era "demasiado freudiana" y no se encontraba en él el estilo del autor. Wahl deseaba que el *Opus magnum* fuera exhaustivo y perfectamente inteligible. En el invierno de 1965 empezó a leer los textos impresos en las diferentes revistas. A partir de marzo de 1966, el trabajo se hizo más intenso y fue entonces cuando se trabó entre el autor y el editor un extraordinario cuerpo a cuerpo teórico que iba a desembocar en el nacimiento de los *Escritos*.

Wahl se enfrentó a cuatro clases de textos: artículos ya publicados y por lo tanto ya impresos; copias mecanografiadas de esos mismos textos y por consiguiente anteriores a la publicación; copias mecanografiadas nuevas de esos mismos textos que incluían correcciones de Lacan; manuscritos mecanografiados que nunca se habían publicado. Todos los textos fueron corregidos, pero algunos de ellos mucho más que otros, como "El tiempo lógico", "La cosa freudiana", "Variantes de la cura tipo", "Posición del inconsciente" y "Kant con Sade". Wahl tuvo que "inventar" una puntuación para la casi totalidad de los textos. Cuando no comprendía la significación de ciertas frases, comía en el restaurante Calvet con Lacan que respondía a sus preguntas. Durante el verano, se instaló en Argentière, en el hotel Des Roches-Rouges, llevando consigo un millar de páginas y una maleta de libros, a fin de dar el toque final a la versión definitiva. Cada día, enviaba a Lacan un fragmento de texto acompañado de interrogaciones y, a vuelta de correo, recibía las páginas modificadas acompañadas, abajo, de notas suplementarias que eran respuestas directas a sus preguntas: "Veía llegar el texto escrito y modificado", subraya, "pero sin saber por qué caminos de pensamiento Lacan había llegado allí."[19]

Nunca, que recordara ningún cartero, se había visto en Argentière circular tantos paquetes entre un destinatario y un remitente. A menudo los envíos eran voluminosos: Lacan añadía un libro de referencia. A veces, el intercambio se hacía por teléfono. Lacan efectuó un trabajo considerable: por primera vez en su vida —y por última—, se vio obligado a releer una obra entera en la que estaba inscrito lo esencial de una existencia consagrada a investigaciones eruditas. La mayoría de las modificaciones se hicieron entre marzo y agosto de 1966. De vuelta en París, en septiembre, Wahl encontró en su escritorio la copia mecanografiada de una conferencia inédita de 1958: "La significación del falo". Lacan la había descubierto *in extremis* antes del envío de la suma a la imprenta. En el papel gastado y amarillento había añadido con tinta numerosas correcciones. Wahl estaba agotado, estragado, pero

colmado. Había logrado arrancar a ese hombre de la tiranía de su propia palabra para hacerle llegar por fin a una verdadera escritura.

Casi todas las modificaciones textuales las había inspirado él y, sin embargo, jamás había tocado la menor parcela del texto sin el acuerdo del autor. Sólo la puntuación marcaba el lugar de su intervención. Hubo algunos forcejeos: Wahl quiso a veces poner orden en unas subordinadas manieristas y Lacan no cedió —era *su* estilo, *su* sintaxis, *su* cosa. Fue él quien tomó la decisión del título, deseando distinguir la obra escrita de la obra hablada que seguía enunciándose en el seminario. Fue él quien quiso añadir una "Obertura" y una noticia bibliográfica en la que reconstruía, de manera subjetiva, la historia de su entrada en la aventura freudiana. Fue él finalmente quien insistió en colocar a la cabeza de la obra el "Seminario sobre *La carta robada*". Wahl no estaba de acuerdo: le pidió pues no que desplazara el texto, pero que añadiera una continuación que explicara retroactivamente su lugar inaugural. Lacan redactó entonces una "Presentación de la continuación", y después "El paréntesis de los paréntesis", verdadera reformulación lógica de su exposición.

En su noticia biográfica "De nuestros antecedentes", evocaba la acogida que había recibido su tesis entre los surrealistas, reivindicando a Clérambault como su único maestro en psiquiatría, olvidando que había tomado el partido de Claude, sin citar ni a Kojève ni a Wallon, y presentándose como el inventor del *estadio del espejo*. Además, fechaba su entrada en el freudismo no desde la redacción de su tesis, sino desde el congreso de Marienbad, es decir, desde su primera aparición en el escenario de la IPA donde había tenido lugar la famosa escena. Los *Escritos* eran comentados así en un estilo donde la pintura en trampantojo de Francesco Borromini servía de telón de fondo al enigma de un relato en futuro anterior. No sólo Lacan interpretaba la historia de sus textos pasados en función de su doctrina presente, sino que reivindicaba como necesario el engaño del *déjà vu*. Toda obra, decía en sustancia, debe leerse a la luz de su devenir ulterior. En una palabra, incitaba al lector de 1966 a leer el Lacan de la preguerra a la luz del

Lacan estructuralista de "La instancia de la letra", y al Lacan estructuralista a la luz del de 1965.

A este respecto, el texto que gobernaba la lectura de los *Escritos* era menos el "Seminario sobre *La carta robada*" que sus dos continuaciones ("Presentación" y "Paréntesis"), las cuales proseguían un texto titulado "La ciencia y la verdad". Ese texto era la versión transcrita de la sesión inaugural del seminario del año 1965-1966 sobre "El objeto del psicoanálisis" y se había publicado ya en el primer número de los *Cahiers pour l'Analyse*. Ahora bien, Lacan efectuaba en él lo que hemos llamado un *relevo lógico* de su teoría estructural del sujeto y del significante, apoyándose en parte en los trabajos de su viejo amigo Alexandre Koyré. De éste tomaba la idea de que la ciencia moderna —de la que había nacido el *cogito*— había acarreado una dramática desvalorización del ser, y de Kurt Gödel tomaba su segundo teorema de incompletud: la noción de verdad escapa a la formalización integral. Lacan constataba que el fracaso de ésta remitía al fracaso en general de la ciencia, siempre en busca de sutura. Infería de ello que la experiencia de la duda cartesiana marcaba al ser del sujeto con una división entre saber y verdad. A sus ojos, el sujeto (dividido, rehendido [*refendu*], prescrito [*forclos*], etc.) era el correlato de la ciencia, y a ese correlato se le llamaba *sujeto de la ciencia*. Si el estructuralismo clásico había permitido descentrar ese sujeto, como Freud lo había hecho con su descubrimiento, corría el riesgo, al servir al ideal de las ciencias humanas, de reconstruir sin darse cuenta un humanismo del sujeto pleno, y eso tanto más cuanto que descuidaba la posición del inconsciente. Por consiguiente, sólo la entrada en una lógica podía permitir al psicoanálisis no permanecer en su estatuto de ciencia humana. Pero esa lógica, según Lacan, era lógica de la incompletud, ciencia del sujeto caído, ciencia del correlato no suturado. En una palabra, era ciencia del *sujeto de la ciencia*, capaz de escuchar al *sujeto paranoico* dejado como prenda por la división cartesiana, y aguzar el oído ante el sujeto "excentrado" de la civilización científica moderna.[20]

Contra el imperio de una lógica logicista, Lacan jugaba aquí la paradoja de una lógica de la función simbólica. En nombre de un ideal de cientificidad universalista, pretendía combatir toda refundición psicologista del psicoanálisis en términos de ciencia humana. Desde ese momento, asignaba al psicoanálisis la tarea de tomar por objeto al sujeto de la ciencia, a su vez efecto del significante. Con esa condición, podría recusar la magia por una parte, la religión por la otra: la primera porque incluye al sujeto en el orden natural del mundo, la segunda porque lo obliga a referir a Dios la causa de su deseo.[21]

La conferencia sobre "La ciencia y la verdad" era la respuesta explícita dada por Lacan a una exposición hecha por Jacques-Alain Miller durante una sesión de su seminario del año anterior[22] y reproducida también en el primer número de los *Cahiers pour l'analyse* bajo el título de "La sutura. Elementos de una lógica del significante".[23] Apoyándose en los *Fundamentos de la aritmética*, obra de Gottlob Frege[24] que acababa de descubrir con su camarada Yves Duroux, Miller relacionaba la teoría del cero de Frege y de sus sucesores con la teoría lacaniana del significante, y llamaba sutura a la relación del sujeto con la cadena. Después añadía que el sujeto figuraba allí en el lugar del cero como "lugar teniente de una falta". Sin dejar de señalar que esa noción de *sutura* no estaba presente en la doctrina lacaniana, afirmaba que Lacan, como Frege, excluía a la conciencia de toda definición del sujeto.

En la misma perspectiva que la exposición de 1963, la posición milleriana radicalizaba pues el discurso lacaniano. Allí donde Lacan producía equivocidad, Miller fabricaba una clarificación, una univocidad, una clausura. Lacan se dio cuenta de que aquel que iba a convertirse en su yerno aportaba a su doctrina un logicismo que no era el suyo. Y por eso, sin citar la exposición sobre la sutura, hizo, sin embargo, referencia a ella en su conferencia "La ciencia y la verdad" para tomar una posición contraria a la demostración milleriana. En lugar de llamar "sutura" a la relación del sujeto con la cadena y de dar ventaja a su cierre, retocaba el

término para anunciar que la ciencia fracasaba en suturar o en formalizar integralmente al sujeto.

El relevo lógico de 1965 le había sido inspirado a Lacan por el trabajo de los alumnos normalistas de Louis Althusser, y más particularmente por las reflexiones de Miller. Pero si esa inspiración le fue indispensable, tomó la contrapartida de lo que enunciaba. La lógica lacaniana del sujeto se fundaba en la apertura, la equivocidad, la ambivalencia y la idea de un imposible dominio; la lectura milleriana de esa lógica era ya el anuncio de todos los dogmas por venir.

En el mes de octubre de 1966, cuando su gran obra había salido hacia la imprenta, Lacan telefoneó en plena noche a Wahl: "¡Es absolutamente necesario hacer un índice!", exclamó. Agotado por meses de trabajo, Wahl se negó a poner manos a la obra y fue a Miller a quien Lacan confió esa tarea, unas semanas antes del matrimonio de éste con Judith.[25] Al componer el índice, el joven cometió un formidable acto fallido: olvidó incluir en él el nombre de Georges Bataille, citado, sin embargo, en el texto.[26] Añadió al conjunto un "índice razonado de los conceptos principales" y una "Tabla comentada de las representaciones gráficas."[27] Esos dos textos estaban notablemente redactados, pero acentuaban la presentación en futuro anterior de los *Escritos* de Lacan. Más que inscribir los conceptos en la historia de su aparición inaugural, y precisar después sus transformaciones sucesivas, Miller situaba el lugar estructural de cada uno en su relación con el conjunto. Procedía así por "retroacción" a partir del último estado de la teoría, dividiendo el cuerpo en cinco órdenes. Finalmente, subrayaba que ciertos textos, más densos, escapaban al fraccionamiento, a la vez que enunciaba que esa organización del libro constituía su propia interpretación del lacanismo.[28]

El *Opus magnum* del otoño de 1966 llevaba pues la huella de la historia de su lenta elaboración: reescritura de Lacan y puesta en obra por Wahl, comentario sobreañadido de Miller en el sentido de una sutura y de una univocidad. El 15 de noviembre la obra era distribuida en todas las librerías; el 30, Lacan firmaba un contrato con Le Seuil para la publicación de los *Escritos*.[29] En el

artículo 12 otorgaba a su editor una opción preferencial para cinco nuevas obras.

Desde el primer día de la aparición de ese libro sublime, Lacan recibió la consagración tan esperada y bien merecida. Cinco mil ejemplares se vendieron en menos de quince días, antes incluso de la publicación de las reseñas de prensa. Más de cincuenta mil ejemplares se venderán de la edición corriente, y la venta en libro de bolsillo batirá todos los récords para un conjunto de textos tan difíciles: más de ciento veinte mil ejemplares para el primer volumen, más de cincuenta y cinco mil para el segundo. En cuanto a los artículos de prensa, fueron unos muy elogiosos, otros muy críticos. Entre los más interesantes, anotemos los de Emmanuel Berl, François Châtelet, Lucien Sève, Catherine Clément, Bernard Pingaud, Louis Beirnaert, André Jacob; entre los más ridículos, los de Jacques Brosse, Jean-François Revel, André Robinet.[30] En *La Quinzaine Littéraire*, Didier Anzieu se entregó a una viva polémica contra su antiguo analista; lo tildó de herético y profetizó su naufragio. Charles Melman le dio la réplica en tono dogmático.[31]

Wahl había ganado pues la gran batalla de la publicación de la obra escrita. Desde entonces Lacan será reconocido, celebrado, atacado, odiado o admirado como un pensador de envergadura, y ya no solamente como un maestro de psicoanálisis.

Muy rápidamente estrechó sus lazos con la editorial du Seuil. En marzo de 1968 creó en el seno de la colección del "Campo Freudiano" la revista *Scilicet* a fin de publicar en ella sus propios textos y los de los miembros de su escuela que aceptaban el principio de publicar sus artículos sin firma. La aventura se saldó con un desastre.[32] En lo subsiguiente, ninguna publicación se hizo sin sufrimiento, sin violencia y sin dificultad. Pero en cada etapa de la aparición de una obra, Wahl y Flamand se portaban de manera admirable con el autor caprichoso que era Lacan.

Un primer conflicto estalló en 1969 cuando la aparición en libro de bolsillo de una recopilación titulada *Écrits I* donde debían figurar cinco textos de la edición corriente de 1966.[33] El 9 de enero de 1970, Bruno Flamand, hijo de Paul, responsable de la colec-

ción "Points", envió a Lacan las pruebas de su obra. Tres días más tarde, éste devolvía el paquete acompañado de un recado: "No he tardado, me parece."[34] Bruno Flamand envió entonces el conjunto a la imprenta, pero, un mes más tarde, comprobó que el quinto artículo, "La instancia de la letra", se había extraviado. En una carta a Lacan subrayó que él asumía toda la responsabilidad de esa omisión, una de cuyas causas consistía en la urgencia que tenía de sacar esa obra en "Points" y en la extrema rapidez con que se había emprendido una serie de tareas. Para reparar el error, proponía publicar muy rápidamente los *Écrits 2*, a la cabeza de los cuales figuraría "La instancia de la letra".[35]

No sólo Lacan no aceptó esa solución, sino que montó en una ira terrible. En un largo telefonazo a Wahl, enunció en tres puntos la decisión que había tomado: "Transmitir a Le Seuil que si el libro de bolsillo no se rehace y no se mandan a los libreros ejemplares completos en lugar de los incompletos, 1° prohibiré que se haga nunca el tomo II; 2° no daré nunca nada más a Le Seuil; 3° cuando digo algo de este tipo, no me desdigo." Después envió a Bruno Flamand una carta en la que exigía una reparación: para remediar la "absurda negligencia" de que daba fe el estado de aquel pequeño volumen, proponía su retirada con cambio, para todo comprador, de otro volumen corregido y completo. François Wahl transmitió a Paul Flamand la reseña de sus conversaciones con Lacan y añadió su propia conclusión: "Personalmente, yo me inclinaría sin vacilar."[36] Le Seuil se inclinó en efecto. La obra fue enteramente recompuesta y los ejemplares defectuosos retirados de la circulación.

La publicación de la tesis planteó un problema diferente. Desde hacía tiempo, Wahl pensaba en una reedición, pero Lacan se oponía firmemente a ello. Cuando la salida de los *Escritos*, Sylvia hizo campaña para convencerlo: "No se imagina", le dijo a Wahl, "hasta qué punto contó para mi generación."[37] Por su lado, el maestro no paraba de aludir a ese texto de juventud, evocando unas veces el nombre de Aimée, otras el de Tosquelles. A veces también, creía en conspiraciones o en plagios. Un día contó que

después de la guerra, a causa de su tesis, lo habían "localizado": otro día acusó a Anzieu de haberle robado sus ideas: "Quedé completamente asqueado de la manera en que volvía a tomarse eso en cierto libro que salió bajo el título de *Auto-analyse* [Autoanálisis]: era mi texto, pero remetiéndole [*en y remettant, sic*] de manera que nadie entendiera nada."[38]

En 1972, el historiador de la psiquiatría Jacques Postel le propuso una reedición para la colección "Rhadamanthe" que él dirigía en la editorial Privat. Lacan se negó: "Ya se imaginará usted que en el hecho de que no se haya reeditado tengo algo que ver."[39] Quiso, sin embargo, explicar las razones de su negativa y declaró que no podía publicar ninguna obra fuera de Le Seuil. Era la verdad, puesto que había firmado, desde su entrada en la casa de la calle Jacob, una opción preferencial para cinco libros por venir. En 1974, a petición de Catherine Clément, que se interesaba desde hacía tiempo en la paranoia femenina, aceptó volver a publicar un pasaje de su tesis dedicado al atentado contra Huguette Duflos y a la amnesia del caso. Se trataba de un número de la revista *L'Arc*, en homenaje a su persona, donde se reunían colaboraciones exclusivamente redactadas por mujeres.[40] Finalmente, unos meses más tarde, firmaba con Le Seuil un contrato para la reedición de la obra, que apareció en mayo de 1975. El artículo 12, relativo al derecho de preferencia, quedaba anulado: en esa fecha, en efecto, Lacan había dado ya a su editor tres seminarios de los que era coautor junto con Jacques-Alain Miller y el texto de la conversación televisada titulado *Télévision*. La tesis era pues la sexta obra de Lacan publicada en el marco de su propia colección, bajo la autoridad de François Wahl. Volveremos sobre eso.[41]

Si Wahl fue para Lacan un maravilloso cómplice del paso de lo oral a lo escrito, participó sin embargo en la empresa de deshistorización y de fusión imaginaria que marcaba la andadura de Lacan en su relación con su propia doctrina. Así fue como, en las dos páginas que dedicó a la presentación de la reedición de la tesis de 1932, enunció que esa obra no era ni freudiana ni lacaniana, por ser todavía psiquiátrica, que la había redactado en una época

en que se creía todavía en la primacía de la organicidad en la psicosis, y que finalmente los escritos de Aimée eran analizados según un método lingüístico.[42] Ni una palabra pues sobre lo que había sido en 1932 el adelanto real de Lacan en la historia real del saber psiquiátrico y psicoanalítico. Recordemos que éste era ya freudiano en 1932, pero no de la misma manera que en 1936, que su tesis era la expresión de un anticonstitucionalismo compartido por toda su generación, y finalmente que su método de análisis de los textos no estaba inspirado en la lingüística, sino en el surrealismo.

Esa presentación de un Lacan "ya algo" y todavía no "otra cosa", hijo de nadie e inventor solitario de un sistema de pensamiento autoengendrado por el paso de un estado prefreudiano a un estado freudiano y luego lacaniano, reconfortaba a la imagen que el maestro quería darse de sí mismo. Pero iba también en el sentido de una visión de la historia derivada de los ideales de un estructuralismo mediatizado. Fue pues retomada y amplificada por el conjunto de los comentadores de la obra lacaniana entre 1966 y 1975. En la casi totalidad de los artículos dedicados, durante aquellos años, ya sea a Lacan, ya sea a la reedición de su tesis, se enunciaba una historia piadosa: Lacan aparecía en ella siempre como nacido de la gran burguesía intelectual parisiense, como el inventor del estadio del espejo, como el creador de una nueva concepción de la paranoia, a la vez heideggeriano y saussureano, y como habiendo tenido un solo maestro en psiquiatría: Georges *(sic)* de Clérambault.[43]

Dicho de otra manera, el proceso de deshistorización que yacía en el corazón de la doctrina lacaniana había llevado a la fabricación de un personaje imaginario tejido de rumores y de fabulaciones.

IV

De la revolución: Jean-Paul Sartre y Jacques Lacan, contemporáneos alternados

EN UNA CONVERSACIÓN INÉDITA con Didier Eribon, Michel Foucault subrayaba en 1981 hasta qué punto Sartre y Lacan eran "contemporáneos alternados". Observaba que los dos habían formado parte, durante los años treinta, de un mismo movimiento antichovinista que había permitido volver a interrogar al pensamiento filosófico alemán. En otra conversación de la misma época publicada por el *Corriere della Sera*, precisaba su pensamiento. Decía cuánto había contado para él, durante los años cincuenta, el descubrimiento de las obras de Lacan y de Lévi-Strauss: "La novedad era la siguiente: descubríamos que la filosofía y las ciencias humanas vivían sobre una concepción muy tradicional del sujeto humano y que no bastaba decir, unas veces, con unos, que el sujeto era radicalmente libre, y otras veces, con los otros, que estaba determinado por condiciones sociales. Descubríamos que había que tratar de liberar todo lo que se esconde detrás del empleo aparentemente simple del pronombre 'Yo'. El sujeto: una cosa compleja, frágil, de la que es tan difícil hablar, y sin la cual no podemos hablar." Foucault añadía después que el hermetismo de Lacan provenía de una voluntad de que "la oscuridad de sus escritos fuese la complejidad misma del sujeto y que el trabajo necesario para comprenderlo fuese un trabajo que realizar sobre uno mismo". En cuanto al "terrorismo" imputado a Lacan, hacía observar que "la influencia que se ejerce no puede ser nunca un poder que se impone". En otros términos, Lacan no aterrorizaba a los que tenían miedo de él.[1]

Contemporáneos alternados: tal era, en efecto, la situación histórica, teórica y política de esos dos maestros de la libertad que, desde 1943, no habían dejado de cruzarse, de enfrentarse y de oponerse sin encontrarse nunca verdaderamente. En el momento de la publicación de los *Escritos*, Sartre era ampliamente acusado de desconocer a la vez el psicoanálisis y la obra freudiana. El sublime *Guión Freud*, redactado a petición de John Huston,[2] no se había publicado y nadie podía darse cuenta de hasta qué punto Sartre conocía el contenido científico y teórico de la doctrina vienesa. La generación estructuralista de los años sesenta se había atenido, en cuanto a la relación de Sartre con el psicoanálisis, a las posiciones fenomenológicas enunciadas en *El ser y la nada* y a las afirmaciones a salto de mata expresadas en *Las palabras*. A lo cual se añadía el aval dado a la antipsiquiatría inglesa, que aparecía como un sostén a una especie de antifreudismo primario. Además, como casi todos los pensadores de su generación, Sartre no había leído a Lacan: su Freud era un Freud "sartreano", nunca atravesado por el relevo lacaniano.

En cambio, Lacan era un excelente lector de la obra sartreana. Su teoría del sujeto y su doctrina de la libertad habían sido construidas, no lo olvidemos, *contra* las tesis de Sartre. La publicación en Le Seuil del *Opus magnum* y el cambio de coyuntura intelectual llevaron a Sartre a emprender el forcejeo contra ese adversario de las sombras que amenazaba con convertirse ahora en el portavoz de una escuela de pensamiento capaz de rivalizar con el viejo existencialismo.

Fue en la revista *L'Arc*, organizada como un homenaje a Sartre, donde Bernard Pingaud presentó el debate, subrayando que la filosofía, triunfante quince años antes, tendía ahora a borrarse delante de las ciencias humanas. A través de esa borrosidad, la sucesión, según él, quedaba abierta: "Cuando quiere uno desembarazarse de un gran hombre, se le entierra bajo las flores; pero ¿qué hacer si se niega al entierro? [...] Más que rendir a Sartre un homenaje inútil, nos ha parecido de mayor provecho tratar de situarlo en relación con una corriente de pensamiento nuevo que se ha formado en parte contra él."[3]

En cuanto a Sartre, recusaba la pretensión de las ciencias humanas de tomar el lugar de la filosofía y desembarazarse de la historia. Acusaba revueltos a Lacan, Foucault y Althusser de querer levantar una última barrera "burguesa" contra el marxismo, a la vez que salvaba del "banquete estructuralista" a los verdaderos sabios: Lévi-Strauss, Benveniste y Saussure. Olvidaba a Dumézil y reconocía de todas formas que Lacan era fiel a Freud.[14]

Era para la prensa una hermosa ocasión de oponer así a dos "jefes carismáticos". En una conversación concedida a Gilles Lapouge, Lacan respondía en el *Figaro Littéraire* que era absurdo hacerle ocupar un lugar simétrico al de Sartre: "Me cuesta trabajo creer", dijo, "que la operación apunte a dar a Sartre un rebrote de actualidad. Sartre sigue siendo el representante más popular del pensamiento francés. Pero de ahí a establecer que lo que no es sartreano se define en primer lugar por el hecho de no ser sartreano, hay bastante margen [...]. Quisieran que yo fuese una especie de sucesor de Sartre. Déjeme decirle que eso es hacerse una idea chistosa de lo que puede interesarme. Sartre tuvo una función muy precisa que se puede 'cubicar', pero que no tiene ninguna relación con los trabajos que yo realizo. Sartre es más joven que yo y he seguido con mucha simpatía e interés su ascensión. No me sitúo en absoluto por relación con él."[5]

¡Formidable denegación! Por más que Lacan recusara la simetría y afirmara que sus trabajos no tenían nada que ver con los de Sartre y que su popularidad no alcanzaría jamás la del filósofo, se había convertido ya en el teórico de un nuevo modelo de rebelión subjetiva que lo obligaría a confrontarse, a favor de las barricadas de mayo de 1968, con la problemática de la revolución. A este respecto, como Sartre, iba a quedar bien atrapado en la aventura francesa del maoísmo, según esa dialéctica de la alternancia perfectamente sacada a la luz por Michel Foucault.

Después de su encuentro con los alumnos de la ENS, Lacan puso por primera vez su firma al pie de dos manifiestos: uno en favor de la liberación de Régis Debray, el 19 de abril de 1967; el otro

para sostener a los estudiantes rebeldes, el 9 de mayo de 1968.[6] Nunca antes se había comprometido de esa manera, y sin embargo, en muchas ocasiones, se le había solicitado que lo hiciera. El compromiso político directo había sido siempre una cuestión importante en su vida familiar, por un lado porque Sylvia fue siempre de extrema izquierda, por otro porque Laurence Bataille había sido, durante la guerra de Argelia, una verdadera militante.

Ahora bien, al cambiar de tribuna y apoyar los trabajos de los *Cahiers pour l'Analyse*, Lacan se veía confrontado de manera más extremosa con esa problemática. En su escuela en plena crisis reinaba sobre una "familia" de discípulos que, desde 1950, habían sido sus mejores compañeros de ruta. Del lado de la ENS, estaba rodeado de una vanguardia teoricista y logicista, ajena a la otra familia tanto por sus aspiraciones como por su reflexión. Entre los miembros de la vieja guardia, se cultivaban los valores tradicionales de la clínica y se preconizaba un lacanismo clásico, siempre ligado a una seria lectura de Freud. Por el contrario, entre la joven guardia se pretendía ser mucho más radical. No sólo se miraba con cierto desprecio a la antigua generación, juzgada inculta, burguesa e incapaz del menor avance teórico, sino que se empezaba a reivindicar el principio de un lacanismo "puro", tendencialmente desligado de sus orígenes freudianos.

A pesar de las numerosas tentativas hechas en particular por Serge Leclaire para mantener lazos entre la mayoría de los clínicos de la EFP y la minoría actuante de la ENS, el foso seguía siendo infranqueable y no hizo sino crecer al correr de los años. Consciente de esta situación "bloqueada", Leclaire prefirió ir después hacia la universidad para fundar en 1969, en el Centro Experimental de Vincennes-París VIII, un departamento de psicoanálisis, el primero que llevaba ese nombre en Francia, es decir hacia liberarse de la tutela de la psicología. Se trataba para él de intentar una nueva experiencia de transmisión del saber freudiano y escapar así de la crisis que aquejaba al conjunto de las instituciones psicoanalíticas. Es sabido que Lacan se negó a sostener esa em-

presa, para tomarla después bajo su ala, en 1974, con la ayuda de Jacques-Alain Miller.[7]

En mayo de 1968, Lacan no tenía ni la celebridad ni la irradiación internacional de Sartre. Además, su doctrina preconizaba el escepticismo respecto de toda forma de compromiso subjetivo que no tuviera en cuenta el sometimiento del sujeto al significante. Sin embargo, uno y otro, y por caminos radicalmente antagonistas, iban a ser solicitados por esa fracción de la juventud intelectual francesa agrupada en el otoño de 1968 bajo la bandera de la Izquierda Proletaria. Así como Lacan fue arrancado a su antigua familia por su encuentro con los alumnos de la ENS y con Miller, así Sartre escapará de la familia sartreana de *Les Temps modernes* mediante su "colaboración" con el filósofo Benny Lévy, antiguo jefe de la GP [Gauche Prolétarienne, Izquierda Proletaria], que se convertirá en su secretario en 1973, cuando sea víctima de la ceguera.

Ese doble proceso de abolición de los tiempos antiguos por los tiempos nuevos tuvo como telón de fondo original un acontecimiento fundamental: el desencadenamiento en China, en 1966, de la Gran Revolución cultural proletaria. Por primera vez desde octubre de 1917 surgía la esperanza de una posible revolución en la revolución y, por tanto, de una crítica del comunismo por el comunismo. Mao Zedong era un jefe que había sido a la vez un padre fundador, un rebelde y un soberano, y he aquí que en vísperas de su muerte organizaba un alzamiento en masa de la juventud de su país contra los cuadros de su propio partido, cuyo proyecto era el ideal de una regeneración del pueblo y de la nación. Era como para hacer soñar a toda una generación filosófica, heredera de las grandes luchas anticolonialistas y obsesionada por el deseo de una posible divinización de la conciencia revolucionaria. Así era como las máximas del Gran Timonel iban a pasar a los ojos de esa elite intelectual por la expresión de la verdad filosófica.

En el momento de su creación, la Izquierda Proletaria agrupaba a militantes llegados de diferentes horizontes de la izquierda política francesa. Entre ellos, los alumnos de la ENS estaban escindidos

en dos ramas: los lacanianos de los *Cahiers pour l'Analyse* con Jean-Claude Milner, Judith y Jacques-Alain Miller, y los althusserianos de los *Cahiers Marxistes-Léninistes* con Robert Linhart principalmente. Benny Lévy, que se hacía llamar Pierre Victor, tenía un itinerario un poco diferente. Judío sefardita de origen egipcio, era apátrida y tenía que sufrir las múltiples trapacerías administrativas ligadas a su estatuto. Tenía quince años cuando descubrió en la obra de Sartre el instrumento necesario para asimilar la lengua francesa y construirse una identidad. Ultradogmático, parecía fascinado por la mística del jefe y por la sumisión a una ley de la que él sería la encarnación terrestre. A ese grupo fundador pertenecían también dos filósofos más jóvenes y marcados por el althussero-lacanismo: Christian Jambert y Guy Lardreau.[8]

En un primer tiempo, Lacan observó la protesta con humorismo. En mayo de 1968, al enterarse de que los estudiantes llamaban a la facultad de medicina a representantes de los diversos grupos psicoanalíticos, rogó a Irène Diamantis, joven terapeuta de su escuela y del equipo de Jenny Aubry, que le enviara a los organizadores de la confrontación. Tenía ganas de ser invitado al encuentro sin tener que pedirlo. Dos de ellos se dirigieron entonces a la calle de Lille. Lacan escuchó a uno durante algunos minutos, después lo puso en la puerta tras haber lanzado rayos y centellas contra la palabra "diálogo" y contra la incultura de los estudiantes de medicina que no sabían nada de Freud. Evocando la presencia en la facultad de sus rivales de las otras escuelas, exclamó: "¡Conténtese pues con esos piramidales!", después telefoneó a Irène para quejarse de la poca consistencia de los interlocutores que le había mandado.[9] Lacan tenía ganas de ver a un jefe y su deseo pronto fue satisfecho.

Fue Anne-Lise Stern quien organizó el encuentro entre Lacan, su círculo y Daniel Cohn-Bendit, por intermedio de Michèle Bargues. Ésta formaba parte del Movimiento del 22 de marzo y sus padres eran ambos alumnos de Lacan, miembros de la EFP. Daniel Cohn-Bendit y sus amigos trataban de dar a conocer los objetivos de su movimiento, mientras que los analistas deseaban escuchar a

unos impugnadores. Las dos partes no tenían pues mucho que decirse, y Leclaire fue el único que hizo una pregunta pertinente: "¿Qué harán ustedes", dijo, "de sus antiguos combatientes? ¿Fundarán una ENAR (una Escuela Nacional de Administradores de la Revolución)?" Sorprendido, Dany contestó que los soldados eran distintos según las guerras y que los republicanos españoles no eran comparables a los *poilus* de Verdún. Después de ese intercambio de puntos de vista, los psicoanalistas dieron dinero a los estudiantes que fueron entonces a cenar a *La Coupole*, donde se encontraron con sus donadores.

Aquella noche, Lacan no dijo palabra, pero al día siguiente interrumpió su seminario sobre "El acto psicoanalítico" para seguir la consigna de huelga lanzada por el Sindicato Nacional de la Enseñanza Superior. Rindiendo homenaje a Cohn-Bendit, la emprendió contra sus discípulos: "Me estoy matando para decir que los psicoanalistas deberían esperar algo de la insurrección; los hay que me replican: ¿qué querría esperar de nosotros la insurrección? La insurrección les contesta: lo que esperamos de ustedes es la oportunidad de ayudarnos a tirar adoquines." Después Lacan anunció que el adoquín y la bomba lacrimógena llenaban la función del *objeto a*.

En el mes de agosto, durante una reunión en Carrare, Daniel Cohn-Bendit dijo a Irène Diamantis que apenas acababa de darse cuenta del alcance de la pregunta de Leclaire.[10]

En *L'Express*, Françoise Giroud habló de la sesión del seminario del 15 de mayo y publicó un artículo titulado "Cuando el otro era dios". Reproducía la frase dicha por Lacan a uno de sus interlocutores —"No hay diálogo, el diálogo es un embuste"— y la comentaba así: "El embuste que oculta según él la noción de 'diálogo' es que no hay nunca intercambio entre dos individuos. Hay eventualmente intercambio de informaciones objetivas, comunicación de informes, y logro entonces de una decisión común [...]. Pero en toda otra situación, el diálogo no es más que la yuxtaposición de dos monólogos."[11] De la misma manera, Lacan dirá pronto que "no hay relación sexual", para mostrar que la relación

sexual no es una relación, o que "la mujer no existe", para designar la ausencia de una naturaleza femenina.[12]

Ese artículo de Françoise Giroud hacía aparecer un aspecto central de la evolución del pensamiento lacaniano de los años 1968-1975: la tendencia cada vez más fuerte a privilegiar la fórmula contra el razonamiento, el *slogan* contra la demostración, el neologismo contra el argumento. A partir de 1970, esa manía, acentuándose todavía más, acabará por transformar el discurso lacaniano en una caja de milagros para sectas mesiánicas. La disolución final de la obra de Lacan en un saco de fórmulas habrá sido pues el último avatar del encuentro del maestro con la elite logicista de la ENS que había emprendido la tarea de deshistorizar su discurso para devolverle toda su pureza teórica. De donde esta paradoja: el relevo logicista, que pretendía ser "elitista", desembocaba *a contrario* en la elaboración de recetas simplistas tanto más accesibles a las masas cuanto que se emparentaban con el ideal mediático de los nuevos códigos de comunicación, cuando precisamente pretendían refutarlos.

En la primavera de 1969, Jacques-Alain Miller, profesor en Besançon, se enroló en las filas de la GP, uno de cuyos objetivos era "destruir la universidad". Seguirá, sin embargo, enseñando y conservará su puesto en París VIII, en el departamento de psicoanálisis fundado por Leclaire:[13] "Me acuerdo del gran viraje", subraya François Wahl. "Era una noche de 1968 en un anfiteatro de la Sorbona. Jacques-Alain Miller y Jean-Claude Milner ponían una cara espantosa. Tenían la impresión de haberse equivocado por completo. Miller ponía en tela de juicio a todo Lacan. De Besançon, después, regresó como un converso, excitado, iluminado, pidiendo a Paul Flamand libros para los obreros. Cuando empezó después para la GP el período clandestino, Lacan estuvo inquieto y agitado. Pero aceptó servir de 'buzón'. Así, una noche que yo cenaba con él recibió una llamada telefónica de alguien que le pedía transmitir un mensaje a Miller, cosa que hizo lo más rápidamente posible. En ningún momento aprobó el maoísmo. Pensaba que los maoístas se equivocaban, pero toma-

ba el compromiso de su yerno y de su hija muy en serio, sin ninguna burla."[14]

El compromiso maoísta del grupo lacaniano de los *Cahiers pour l'analyse* fue en realidad para Lacan un verdadero desastre. En la ENS, se había rodeado de una joven guardia, y hete aquí que ahora se veía abandonado por la "jauría"[15] sobre la que había fundado todas sus esperanzas desde su encuentro con Althusser. No sólo se quedaba solo para enfrentarse a la crisis de su escuela, sino que juzgaba insoportable, él, el "letrado" en lengua china, que pudieran preferirse a su enseñanza los aforismos de un timonel proletario. Por eso, cuando Alain Geismar vino a pedirle dinero para ayudar a la GP, le contestó más o menos esto: "La revolución soy yo. No veo por qué habría de subvencionarlos. Ustedes hacen imposible mi revolución y me quitan mis discípulos."[16] Sin embargo, no pudo mantenerse ajeno a la gran efervescencia del maoísmo a la francesa y su obra quedó atravesada por él de múltiples maneras.

En octubre de 1967, para resolver la crisis de la EFP, Lacan había propuesto la instauración de un nuevo modo de acceso al título de didáctico. Daba el nombre de *pase* a un ritual de paso que permitía a un simple miembro de la escuela que hubiera hecho un análisis alcanzar el título de AE, hasta entonces reservado a los que habían sido "titulados" de oficio en 1964. El procedimiento era el siguiente: el candidato al pase, al que se llamaba *passant* [pasante], debía atestiguar lo que había sido su análisis ante otros dos analistas —*barqueros [passeurs]*— que tenían el encargo de transmitir el contenido de dicho testimonio al jurado de conformidad. Ese jurado, presidido de oficio por Lacan, estaba constituido por miembros de la EFP que eran ya AE, elegidos por el AG. La propuesta de octubre distinguía la noción de *gradus* de la de jerarquía, y situaba el fin del análisis según una dialéctica del *desêtre* [des-ser] (posición del analista) y de la *destitución subjetiva* (posición del analizante). Lacan llamaba *chute du sujet supposé savoir* [que se entiende literalmente como "caída del sujeto que se supone que sabe", pero en una construcción francesa donde se lee a la vez

"sujeto supuesto" y donde "saber" va en infinitivo, forma nominal del verbo, todo lo cual no es indiferente] a la liquidación de la transferencia por la cual el analista se encontraba en posición de "resto" después de haber sido investido de un saber supuesto [*savoir supposé*], de una omnipotencia. Proponía una fórmula que iba a hacer correr mucha tinta en las filas de sus adversarios ipeístas: "El psicoanalista no se autoriza sino en sí mismo." Subrayaba con ello no que cualquiera pueda hacerse analista, sino que el "paso" no podía corresponder sino a una prueba subjetiva ligada a la transferencia. Dicho de otra manera, se trataba de revalorizar de manera ortodoxa una especie de "mística del paso" que escapara a las listas, a las comisiones y a toda forma de selección burocrática.

Sin duda alguna, ese procedimiento le fue inspirado a Lacan por la dramática experiencia de la famosa comisión Turquet. Pero también debía mucho a su propia subjetividad. Marie-Pierre de Cossé-Brissac cuenta que, hacia 1950, asistió a una escena asombrosa. Ella frecuentaba entonces al equipo de *Les Temps Modernes* y se pidió una noche a Lacan que jugara al juego del barquero: "De buen talante, se avino a ello, con la mirada de soslayo, con la sonrisa en los labios, con las manos ágiles y delicadas. Durante un momento, nuestras cabezas locas de política se ajuiciaron mientras él se divertía con nuestras preguntas, con nuestras respuestas, con nuestra zambullida en el universo psíquico o simbólico que nosotros pretendíamos desdeñar. Varias veces, a pesar nuestro, volvíamos a ser niños, él era un mago, y esa frase resuena todavía hoy en mi cabeza: 'Jacques, Jacques, haznos jugar al juego del barquero.'"[17]

Se sabe, por otra parte, hasta qué punto necesitó siempre un "barquero" para todas las tareas que emprendía, ya fueran intelectuales o físicas. Finalmente, la emergencia de la revolución cultural china, y después la rebelión de los estudiantes franceses, influyeron en la génesis del procedimiento y en su modo de aplicación. El pase apuntaba, en efecto, a restaurar una noción de "psicoanálisis puro", a "regenerar" los procedimientos de paso. A este

respecto, se trataba ciertamente para Lacan de desencadenar una revolución espiritual e institucional en el interior de la EFP, en la que los mandarines serían obligados por la base y por el jefe a cesar sus prácticas rutinarias. En 1967, Lacan se dio cuenta de que no había llegado el momento de imponer la abolición del orden antiguo a los miembros de su escuela. La mayoría de los compañeros de ruta eran hostiles a ello. Y aunque a favor de un sondeo sabía que la mayoría le era favorable, prefirió retirar el proyecto para no provocar una ruptura. Sabia decisión. Después de los acontecimientos de mayo, hizo, sin embargo, aprobar en plebiscito su propuesta por la base de la EFP contra los antiguos, suscitando así la salida de Valabrega, Aulagnier, Perrier. Esa tercera escisión de la historia del movimiento psicoanalítico francés desembocó en la creación de un cuarto grupo: la Organización Psicoanalítica de Lengua Francesa (OPLF). Dado el contenido del proyecto y la manera en que fue aplicado, Lacan tuvo razón al decir que "su" procedimiento del pase había prefigurado las barricadas.[18]

Otros tres acontecimientos del año 1969 marcaron la implicación de Lacan en la historia de la revolución estudiantil: la conferencia de Michel Foucault en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 22 de febrero, la expulsión del seminario de la sala Dussane, el 26 de junio, y "El impromptu de Vincennes", el 3 de diciembre.

Durante una conferencia dedicada a la cuestión del *autor*, Foucault abordó, muy en la línea de la enseñanza de Canguilhem, la distinción entre el autor en el sentido literario del término y el autor en el sentido de fundador de discursividad. Designaba con este último término a unos autores que, como Freud o Marx, habían instaurado, por su nombre propio, una posibilidad infinita de discurso: "Abrieron el espacio", decía, "para otra cosa que ellos mismos y que sin embargo pertenece a lo que fundaron."[19] Foucault hacía a continuación una segunda distinción entre los instauradores de una discursividad y los fundadores de una cientificidad. La instauración de una discursividad la definía como heterogénea a sus transformaciones ulteriores. Por el contrario, explicaba, en la fundación de una cientificidad, la ciencia se refiere a la obra del

instaurador como a coordenadas primeras: "El nuevo examen de un texto de Galileo bien puede cambiar el conocimiento que tenemos de la mecánica, nunca puede eso cambiar la mecánica misma. En cambio, el nuevo examen de los textos de Freud modifica el psicoanálisis mismo, y los de Marx el marxismo."[20]

Sin citar el nombre de Lacan, Foucault se entregaba a un comentario vertiginoso sobre la noción de *retorno a*. Para que haya retorno, decía, es preciso primero que haya un olvido constitutivo y esencial. Por consiguiente, el retorno al texto no es un "suplemento histórico que viniera a añadirse a la discursividad", sino un trabajo efectivo de transformación de la discursividad misma. No es casualidad, sin duda, si aquel día Foucault no mencionó la postura lacaniana mientras hablaba largamente de la temática del nombre propio y del retorno a Freud. Ese silencio ponía de relieve el punto ciego del discurso lacaniano, es decir, su incapacidad para pensar la discursividad freudiana como heterogénea a sus transformaciones ulteriores. Ciertamente, Lacan se sabía freudiano y sabía que Freud no era lacaniano, como dirá él mismo en varias ocasiones. No obstante, obsesionado por la problemática del plagio, no paraba de tomarse por el "autor" (en el sentido pleno) de los conceptos que tomaba de toda clase de corpus. Y con ello, por el procedimiento del futuro anterior, reinventaba una historia fantasmática de la génesis de sus propios conceptos que consistía en atribuir a Freud una terminología que no era la suya, o también, a veces, en afirmar que todos los fundadores de discursividad, de Platón a Heidegger pasando por Maquiavelo, habían sido "lacanianos" por anticipación. Lacan pretendía, en efecto, encontrar en sus discursos un *ya-allí* de sus propios enunciados, lo cual equivalía a negar la diferencia entre sus discursos y el discurso lacaniano. Por las mismas razones, y debido al mismo procedimiento, tildaba de "desviaciones" a la casi totalidad de las lecturas no lacanianas de Freud, en lugar de ver que la historia del freudismo tenía que pensarse como la historia de las lecturas y de las refundiciones de la doctrina original.

Presente entre los oyentes aquella noche, Lacan quedó por lo demás muy afectado por la conferencia de Foucault. Subrayó que había recibido la invitación con retraso —¡siempre el tiempo!— e hizo el elogio de su propia persona, persuadido de que respondía así al homenaje que Foucault acaba de rendir a su propio retorno a Freud: "El retorno a Freud es algo que yo he tomado como una especie de bandera, en cierto campo, y ahí no puedo sino darle las gracias, ha respondido usted completamente a mi espera. Al evocar especialmente a propósito de Freud lo que significa el 'retorno', todo lo que ha dicho usted me parece, por lo menos respecto de aquello en lo que yo haya podido contribuir, perfectamente pertinente."[21]

Al hablar de la relatividad de la noción de autor, Foucault respondía no sólo a Sartre, sino también a sus propios adversarios: a los que lo habían acusado de disolver al sujeto en la estructura a fuerza de profetizar la muerte del hombre. Su teoría de la discursividad permitía tomar una posición intermedia entre los partidarios de un sujeto radicalmente libre y los adeptos de la primacía de la determinación. Así rendía homenaje a la obra de Lacan negándose a hacer la apología del "hombre-Lacan".

En el debate que siguió, Lucien Goldmann volvió a una oposición mucho más académica: son los hombres los que hacen la historia, dijo, y no las estructuras. Y para avalar su argumentación, hacía referencia a una frase célebre inscrita en mayo de 1968 en la pizarra de una sala de la Sorbona: "Las estructuras no bajan a la calle."[22] En la misma medida en que Lacan se había sentido azorado para contestar a Foucault, en esa misma medida fue genial cuando replicó a Goldmann: "No considero que sea de ningún modo legítimo haber escrito que las estructuras no bajan a la calle, porque si hay algo que demuestran los acontecimientos de mayo es precisamente la bajada a la calle de las estructuras." Y añadía que la inscripción de esa frase mostraba bien que "un acto se desconoce siempre a sí mismo".[23]

Lacan tomaba aquí el partido de Foucault. Pero sobre todo interpretaba con exactitud la significación de la frase inscrita en la

pizarra en mayo de 1968. En la Sorbona, en efecto, durante el año 1967-1968, las "estructuras" habían sido la prenda de un gran debate entre los estudiantes de letras y de lingüística. Muchos de ellos habían bajado después a la calle "en nombre" o "a causa" de las estructuras, porque reclamaban que se les enseñaran, en lugar de las tonterías académicas, las obras de Jakobson, de Barthes y de los formalistas rusos. La frase escrita en la pizarra por un estudiante anónimo daba testimonio de esa lucha que había opuesto, en vísperas de mayo, a los adversarios y a los partidarios de las estructuras. El que la había inscrito reaccionaba pues por la negatividad a una realidad con la que estaba en desacuerdo.[24] Y esa realidad remitía al hecho de que la adhesión a las tesis clásicas del estructuralismo no implicaba un rechazo sistemático de la noción de libertad humana. La respuesta de Lacan a Goldmann expresaba con lucidez la verdad de aquel suceso.

La enseñanza que Lacan difundía en la ENS desde 1964, y que se apoyaba en las "estructuras", no iba a tardar mucho, por lo demás, en hacerse molesta para los representantes del orden establecido. En marzo de 1969, Lacan recibió una carta de Robert Flacelière, director de la ENS, anunciándole que se le retiraba la sala Dussane y que no podría ya celebrar en ella su seminario el año siguiente. No se daba ningún motivo serio para esa expulsión, pero se sabía que Flacelière se había quejado de oír hablar demasiado del "falo" en la escuela, y se había irritado al ver la acera de la calle de Ulm atiborrada de hermosos automóviles el miércoles a la hora de comer. Lacan esperó al 26 de junio para hacer pública esa carta y hacer su comentario, con numerosos juegos de palabras sobre el nombre de Flacelière. Lo llamaba "Flatulencière", "Cordelière" [cíngulo] y "Ne tire pas trop sur la flacelière".

En realidad, Lacan estaba loco de ira de verse tratado otra vez como una oveja sarnosa y rechazado de esa poderosa institución donde había logrado hacer oír su palabra. El año anterior ya Flacelière había querido expulsarlo, pero, bajo la presión de Althusser y de Derrida, había debido renunciar a su decisión. Apenas termina-

da la lectura de la carta, la multitud del seminario decidió ocupar la oficina del director. Entre los primeros que llegaron, Jean-Jacques Lebel, Antoinette Fouque, Philippe Sollers, Julia Kristeva y muchos más. La prensa se apoderó del asunto y se firmó una petición en favor de Lacan por numerosos intelectuales. Cuando François Wahl pidió a Claude Lévi-Strauss que añadiera su nombre, éste se negó, subrayando que una persona invitada a un salón no debía nunca armar lío en él. Por su parte, Pierre Daix se dirigió a la calle de Lille para llevar al maestro el testimonio de solidaridad de Aragon y de *Les Lettres Françaises*.

Lacan se sentía muy solo. Estaba convencido de que se había fomentado una conspiración contra él y dio a entender a Philippe Sollers que Derrida y Althusser no habían impedido actuar a Flacelière. En la revista *L'Express* comió con el escritor en compañía de Antonella Guaraldi, una joven filósofa italiana, y de Françoise Giroud, que redactó un artículo sobre esa expulsión y recogió el testimonio de Gilles Deleuze: "El doctor Lacan", declaraba éste, "es uno de los maestros del pensamiento actual. Sería extremadamente lamentable e inquietante que se viera privado de un lugar de enseñanza pública."[25]

En diciembre, Lacan se dirigió a la universidad de París VIII-Vincennes. Se trataba a la vez para él de "vengarse" de la expulsión y de desestabilizar la experiencia universitaria emprendida por Leclaire. El anfiteatro no estaba atiborrado, pero sí lleno de personas anónimas que intervenían para aullar su asco de los jefes, de los polizontes y de los psicoanalistas. Reclamaban a Lacan que hiciera su "autocrítica". Éste no se inmutó y cuando un hombre subió al estrado y empezó a desnudarse, lo conminó a irse a otro lado. Después recordó que había mostrado una gran simpatía hacia el movimiento de mayo y reivindicó su pasado surrealista. Finalmente, resumió lo esencial de lo que había sido su posición política: "A lo que ustedes aspiran como revolucionarios es a un maestro. Lo tendrán. [...] Yo no soy liberal, como todo el mundo, sino en la medida en que soy antiprogresista. Con la diferencia de que yo estoy metido en un movimiento que merece llamarse pro-

gresista, pues es progresista ver fundarse el discurso psicoanalítico, por cuanto éste completa el círculo que podría tal vez permitirles situar aquello contra lo cual exactamente se rebelan."[26]

Cuando desembarcó en Vincennes para ese "impromptu", Lacan estaba elaborando, en la estela de la conferencia de Foucault y en la prolongación de su lectura de la *Arqueología del saber*, una teoría de la discursividad que, una vez más, iba a ser una respuesta a la vez a la concepción sartreana de la libertad y a la actitud del filósofo respecto de la Izquierda Proletaria.

Habiéndose negado a todo apoyo a la Izquierda Proletaria (GP), Lacan, como hemos visto, se contentaba con servir de "buzón" a los miembros de su familia. Por el contrario, Sartre había aceptado arrancarse en parte a la escritura de su "Flaubert" para convertirse en el protector oficial de las publicaciones izquierdistas y de los grupos maoístas, cuando éstos pasaron a la clandestinidad después de haber sido disueltos en la primavera de 1970. Sin compartir las opiniones de los militantes de la GP, Sartre mantuvo con algunos de ellos una extraordinaria relación de camaradería que les impidió ciertamente hundirse en el terrorismo. A su manera, Lacan aseguró la alternancia en una posición radicalmente contraria a la del filósofo. Desempeñó más bien el papel del "padre severo",[27] primero en su seminario, anunciando el callejón sin salida de toda revolución en la tentativa de sacar al sujeto de su servidumbre, después por medio del diván, tomando en análisis a un buen número de militantes a los que impidió también, como lo había hecho Sartre, volcarse en la lucha armada.[28]

Esa posición de "padre severo" ocupada por Lacan fue muy bien percibida en ocasión de dos tentativas de agresión izquierdistas que merecen ser contadas. A fines del año 1969, Pierre Goldman, de regreso de Latinoamérica, planeó cometer un asalto en la calle de Lille. Se informó de la disposición del lugar y redactó un plan: "Lo que me interesaba en esa agresión es que tuviera lugar en casa de un psicoanalista genial." Goldman quería obligar a los analizantes a recitar versos de Antonin Artaud y pensaba interpelar al maestro con exquisita cortesía, diciéndole que el arma que

blandía no era un símbolo fálico y que el terror que leía en su rostro no era el signo de una angustia de castración. Se dirigió pues a casa de Lacan en compañía de un negro armado de un puñal: "Nos encontramos a Lacan acompañado de su secretaria cuando subíamos la escalera. Lo vi bajar con majestad. Mi comparsa me indicó que había que agredirlo allí mismo [...]. Pero cuando vi a ese pensador de cabellos blancos, quedé apabullado, inmutado, impresionado: nunca podría dirigir un arma contra él. Se lo dije a mi comparsa y nos fuimos."[29]

Un año más tarde, cuando Pierre Goldman había sido detenido e inculpado de asesinato después de un asalto cometido en una farmacia, dos hombres se presentaron en el domicilio de Lacan, con la firme intención de cumplir el acto que él no había cometido. Uno de ellos estaba en análisis en un diván lacaniano. Los dos blandieron un arma bajo la nariz del maestro pidiéndole dinero. Lacan se negó a someterse, dando a entender que a su edad podía morir y que en todo caso no tenía ganas de vivir. Para acabar, Moustapha Safouan, que se encontraba allí y asistía a la escena, firmó un cheque de mil francos y se comprometió a no avisar al banco ni a la policía. Los dos hombres se fueron. Inmediatamente Lacan, que no había prometido nada, llamó a la policía. Al día siguiente, Safouan quiso dejar a los dos hombres el tiempo de cobrar el cheque. Esperó pues a la hora de la comida para ir al banco, pero se encontró de manos a boca con uno de los agresores, que después fue detenido.[30]

Lacan sabía que la joven guardia de sus alumnos de los *Cahiers pour l'analyse* dejaba a un maestro por otro maestro. A sus ojos, Mao Zedong era un padre fundador tanto más fascinante cuanto que era, como Lacan, un jefe rebelde. Artesano de una revolución en la revolución, enunciaba el carácter reaccionario de todo pensamiento cortado de la práctica, hasta el punto de reducir los suyos a un libro de recetas. En esa perspectiva, para los lacanianos maoístas, el proletariado, como emblema de la lucha de clases, permitía la disolución de la totalidad del pensamiento en la totalidad de la acción. Ahora bien, tal era el programa de la

GP: destruir la totalidad del pensamiento —y en especial la universidad— por medio del todo de la acción, con abolición de la ley, anonimato, sociedad secreta, mitología kojeviana del fin de la Historia.[31]

En su debate contra el logicismo de los *Cahiers*, Lacan había sostenido siempre, contra Miller, que el pensamiento era un *no-todo* [*pas-tout*].[32] Pero ese "no-todo" no era posible en la ciencia sino a partir de la grieta introducida en la ciencia por la revolución freudiana: sujeto dividido, objeto decaído, pérdida, falta, etc. Fue pues pensando que el deseo de revolución corría el riesgo de no ser la expresión del deseo de un maestro como Lacan se sintió en el deber de oponer a la revolución maoísta —etiquetada como totalitaria— la revolución freudiana, única capaz a sus ojos de ofrecer una alternativa a un pensamiento del todo y a una acción que apuntaba a destruir el todo del pensamiento.

Después de varias gestiones, consiguió un anfiteatro en la facultad de derecho, enfrente del Panteón, para proseguir su seminario en el marco de la Escuela Práctica de Altos Estudios. El lugar era inmenso y la multitud que se aglomeró desde la primera sesión del 26 de noviembre de 1969 no se parecía para nada al público restringido de los discípulos de Sainte-Anne, ni al auditorio ensanchado de la ENS. Desde entonces el seminario, como por lo demás la EFP, estaba aquejado de un verdadero gigantismo.

Durante nueve años, de 1969 a 1978, todos los que quisieron escuchar al maestro, dos miércoles al mes entre las 12 y las 2 de la tarde, tuvieron que llegar con mucha anticipación para encontrar asiento en el anfiteatro. Espléndido y majestuoso bajo su cabellera blanca, Lacan desembarcaba en el Panteón vestido a menudo con un traje violeta a grandes cuadros, con un abrigo de astracán gris y con una eterna camisa clara con cuello de oficial. Iba casi siempre acompañado de Gloria, que se hacía tanto más discreta cuanto que se había hecho indispensable: concertaba sus citas, recibía a sus pacientes, se ocupaba de su correspondencia y de sus manuscritos, manejaba en gran parte su cuenta de banco, ayudada en esos diversos menesteres por Abdoulaye Yérodia con el que se ha-

bía casado en 1967. Nacido en el Congo el 3 de enero de 1933, éste conocía a Lacan desde 1963. Filósofo de formación, trabajaba en la UNESCO. Desde su matrimonio, había tomado la costumbre de llevar a Gloria por la mañana a la calle de Lille, y también de servir de chofer a Lacan. En el seminario, en la plaza del Panteón, se había convertido en una figura familiar del círculo del maestro. Reservaba los lugares de primera fila a los invitados destacados y al final de la sesión acompañaba al orador a su domicilio. A partir de 1970, Gloria y Abdoulaye estuvieron enteramente integrados en la casa Lacan. Cuando Judith y Jacques-Alain Miller regresaron al lacanismo, antes incluso de la autodisolución de la GP, se trabaron lazos de amistad indestructibles entre las dos parejas que tenían en común una cultura política fundada en prácticas clandestinas de tipo ultraizquierdista.

Hemos hablado ya de ese famoso seminario del año 1969-1970, titulado "El revés del psicoanálisis", en el que Lacan comentaba largamente el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, publicado en 1921.[33] Se puede calificar de *relevo matemático* ese segundo momento del *relevo lógico* efectuado por Lacan en 1965, después de su encuentro con el ENS.

El *Tractatus* experimenta los límites de la lógica y del logicismo. Para Wittgenstein, el único uso correcto del lenguaje es expresar los hechos del mundo. Por tanto, la filosofía es un juego de lenguaje que permite "curarse" de la filosofía por medio de una nueva práctica de ella misma. Por eso los aforismos wittgensteinianos proponen una respuesta a la pregunta: ¿qué se puede expresar? Ésta se resume así: "Lo que puede decirse puede decirse claramente, y aquello de lo que no se puede hablar hay que dejarlo en silencio." Lo que no puede decirse se define pues como un *resto*, y en ese resto Wittgenstein incluye el sentido ético y estético designado bajo la categoría de lo inefable o de lo indecible. Dos terrenos son incompatibles: lo que se dice por un lado, lo que se muestra por el otro. Con esa incompatibilidad, la filosofía logra reconocer la obligación de silencio y de una especie de *no-todo* que escapa al *todo* de la formalización.

Se ve por qué esa incompatibilidad entre el decir y el mostrar interesaba a Lacan en el punto en que se encontraba de sus propias investigaciones. En lugar de concluir en el mantenimiento necesario de los incompatibles, quería por el contrario pensar el terreno de lo inefable integrando en él el *no-todo*. Cuando el psicoanálisis se reduce a una terapéutica, decía en sustancia, tiende hacia la magia y lo no-enseñable: se convierte en una práctica religiosa. Pero cuando evoluciona hacia el dogma, se convierte ya sea en una religión, ya sea en una Iglesia, ya sea en un saber universitario. Para evitar lo inefable sin bascular en el dogma, es preciso pues que el discurso psicoanalítico sea capaz de enseñarse. La conminación lacaniana a una "formalización" de los discursos era pues una última tentativa de salvar al psicoanálisis de sus orígenes ocultos e hipnóticos (lo inefable), pero también de diferenciarlo del saber universitario en una sociedad donde éste tendía, según Lacan, a sustituir a la Iglesia.

Inspirándose en la noción de *grupo cuaternario* y en la enseñanza de su amigo Georges Th. Guilbaud, al que frecuentaba desde 1950, Lacan construyó pues un objeto matemático al que dio el nombre de *cuadrípodos*. En primera posición venía el cuadrípodo del *discurso del maestro*, verdadera reformulación de la dialéctica kojeviana de 1936. El S_1, o *significante primordial*, se encontraba allí en posición de agente, mientras que el S_2, o *saber inconsciente*, estaba en posición de "trabajo". En cuanto al $, *sujeto tachado, o indecible*, figuraba allí en posición de verdad, mientras que el *objeto a*, falla, pérdida o falta, ocupaba el lugar del "ya-no-gozar" (o "más gozar") ["plus-de-jouir"]. Dos inversiones sucesivas de los cuatro términos permitían a Lacan designar el *discurso histérico*, después el *discurso psicoanalítico*, en que cada uno de los términos poseía entonces la posición que era la del otro en el discurso precedente. El *discurso universitario* se deducía del discurso del maestro por un movimiento de pivote en sentido inverso, encontrándose entonces el saber inconsciente en posición de agente, la *a* en posición de trabajo, el S_1 en posición de verdad y el $ en posición de ya-no-gozar. Moraleja lacaniana: el saber univer-

sitario produce sujetos a los que se dirige como a "unidades de valor". Pretende dominar la verdad por medio de la técnica y concibe el saber como una distribución pluridisciplinaria: actúa pues en nombre del saber mismo, y no de un maestro capaz de producir saber. Esta última afirmación permitía a Lacan meter el sistema soviético en el discurso universitario y colocar, por el contrario, al maoísmo en el discurso del maestro, a la vez que mostraba que el deseo de revolución en la revolución desembocaría en la fabricación de un maestro.

Esa nueva teoría de la discursividad no hacía sino prolongar una interrogación que perseguía a Lacan desde sus discusiones con Bataille y en el Colegio de Sociología, desde su respuesta ante *A puerta cerrada* de Sartre en 1945: ¿cómo se construye el amor de las masas por sus tiranos? ¿Por qué toda "liberación" es imposible fuera de una adhesión a la ley? Dicho de otra manera, frente a Sartre, y directamente en la línea de la enseñanza foucaldiana, Lacan planteaba de nuevo la cuestión de la esencia de la libertad humana desde el punto de vista del descubrimiento freudiano: ¿cómo un sujeto puede aspirar a la libertad cuando está determinado por la existencia de un inconsciente que le impide ser libre de sus actos y de sus palabras, pero no le prohíbe jamás comprometerse en favor de un combate por la libertad, etcétera?

En lugar de contestar, se entregaba a una larga meditación sobre la naturaleza de la revolución que proseguía su comentario de "Kant con Sade". Afirmaba que la revolución acababa siempre por engendrar un amo más feroz que el que había abolido. A propósito de los sucesos de mayo, subrayaba que la protesta había llevado a la supresión en la universidad de la antigua función del maestro para sustituirla por un sistema tiránico fundado en el ideal de la comunicación y de la relación pedagógica. Nada era más cierto, puesto que es sabido hoy que la revolución de las barricadas fue uno de los momentos del relevo, en la universidad, de los intelectuales por tecnócratas.

La actitud de Lacan respecto del ideal revolucionario iba pues, en apariencia, en sentido contrario a la posición sartreana. En la

misma medida en que el teórico del inconsciente se retraía de la rebelión, jugando a la carta del escepticismo político y del pesimismo freudiano, en esa medida el filósofo del ser y de la nada se comprometía en un combate hasta una negación de sí que evitará apenas gracias a la redacción del "Flaubert".

Sin embargo, si el primero no creía en la libertad sino bajo la constricción de la ley, mientras que el segundo no la miraba sino bajo el aspecto de una transgresión, ambos tenían en común, como Foucault por lo demás, no preconizar nunca la resignación a un orden establecido cualquiera. Así que se encontraron en el mismo bando que los rebeldes —y que la revolución en general— cuyo movimiento acompañaron, uno de manera fraternal y cómplice, el otro de manera paternal y autoritaria.

El seminario sobre "El revés del psicoanálisis" contenía también una gran lección de lucidez. Dejaba leer entre líneas un fabuloso autorretrato del Lacan de los años setenta, "al revés" del que estaba representado en el comentario sobre *El banquete* de Platón. En 1960, Lacan era un maestro rodeado de discípulos. En 1970 se había convertido en un tirano adorado por las multitudes, impugnado por rebeldes, servido por cortesanos, y pronto defendido por el círculo restringido de su nueva guardia familiar. Se comprende entonces que aquel año haya podido a la vez interrogarse sobre el devenir de una universidad cada vez más reducida a una función psicopedagógica, y sobre las condiciones de transmisión del saber freudiano en una sociedad donde las masas sustituían ahora a las elites. Después de haber sido Sócrates, Lacan se imaginaba como un rey Ubú, como si presintiera ya, en la cúspide de su gloria, la implosión crepuscular de su propio pensamiento.

Una conversación recogida por Didier Eribon junto a Gilles Deleuze muestra por lo demás hasta qué punto Lacan estaba exasperado por esa situación. Varios meses después de la publicación de *El anti-Edipo*, convocó al filósofo, lo recibió en medio de su apartamento lleno de analizantes y le explicó lo "nulos" que eran sus discípulos, con excepción de Miller. Después añadió: "Es alguien

como usted lo que necesito absolutamente." A Deleuze le divirtió la cosa y se acordó de que Binswanger contaba lo mismo a propósito de Freud, que le hablaba mal de Jones, de Abraham, etc. Binswanger había deducido de ello que él mismo debía sufrir la misma fortuna cuando Freud hablaba de él a sus discípulos.[34] Deleuze había visto bien, puesto que en la misma época Lacan confiaba su irritación a Maria Antonietta Macciocchi: estaba persuadido de que *El anti-Edipo* había sido fabricado a partir de sus seminarios donde se encontraba ya, según él, la noción de máquina deseante.[35] Una vez más el tema del plagio...

Octava parte

La búsqueda de lo absoluto

I

Deseos de Oriente, duelos sucesivos

JACQUES LACAN se había sentido siempre atraído por el Extremo Oriente y se sabe que, durante la Ocupación, había aprendido el chino en la Escuela de Lenguas Orientales. En 1969, cuando elaboraba su teoría del discurso a partir de la división wittgensteiniana del decir y del mostrar, volvió a sumergirse con pasión en el estudio de la lengua y de la filosofía chinas. Fue ésta una vez más su manera de responder al compromiso maoísta de sus alumnos de los *Cahiers pour l'Analyse*. Como siempre, necesitó un "barquero" para hacerlo trabajar. Propuso pues al sinólogo François Cheng una serie de conversaciones: "En principio, debíamos encontrarnos una vez por semana, pero, de hecho, cuando lo torturaba una cuestión urgente, dejándolo todo, me convocaba [...]. O bien me telefoneaba, a veces a horas indebidas, a medianoche o a las siete de la mañana [...]. Utilizaba mucho el medio de la época que era la 'carta neumática', un medio eficaz que, además de su rapidez, le permitía trazar palabras chinas que le preocupaban [...]. Creo que a partir de cierto período de su vida, el doctor Lacan no era ya más que pensamiento. En la época en que yo trabajaba con él me preguntaba a menudo si tenía un segundo de su vida cotidiana en que no pensara en algún grave problema teórico."[1]

En su zambullida en el corazón del pensamiento chino, Lacan trataba ante todo de resolver un enigma que lo obsesionaba desde la publicación de los *Escritos*: ¿cómo "escribir", es decir "formalizar", la famosa tópica de lo real, de lo imaginario y de lo simbólico, a la que iba a dar desde entonces el nombre de R.S.I.? He aquí sobre qué texto de Lao-tse trabajaba con Cheng: "El Tao de origen engendra el Uno / El Uno engendra el Dos / El Dos engendra

el Tres / El Tres produce los Diez mil seres / Los Diez mil seres se adosan al Yin / Y abrazan al Yang / La armonía nace en el soplo del Vacío-mediero."[2]

La interpretación que hacía Lacan del pensamiento de Lao-tse era un poco de la misma naturaleza que la que había dado del comentario heideggeriano al *logos* de Heráclito. Se trataba una vez más de mostrar que el uno era la fuente de lo múltiple más allá de las existencias concretas. Si el Tao se concibe como un vacío supremo, es decir, como un inefable que no tiene nombre, emana de él un soplo primordial: el uno. Y ese uno engendra el dos, encarnado por los dos soplos vitales del yin (fuerza pasiva) y del yang (fuerza activa). Entre el dos y los diez mil seres se encuentra el tres, o vacío-mediero, que procede él mismo de un vacío original, único capaz de servir de enlace entre el yin y el yang. Esa noción de vacío-mediero es la que utilizará Lacan para su nueva definición de lo real en el marco de su teoría de los nudos.

En 1973, Cheng dejó de trabajar con él para emprender la redacción de un libro. El maestro se sintió un poco desesperado y le dijo "Pero ¿qué va a ser de mí?" Cuando los dos hombres volvieron a verse, unos años más tarde, Lacan le puso la mano en el hombro a su amigo y declaró: "Por lo que sé de usted, ha conocido, debido a su exilio, varias rupturas en su vida: ruptura con su pasado, ruptura con su cultura. Sabrá usted, ¿no es cierto?, transformar esas rupturas en vacío-mediero actuante y enlazar su presente con su pasado, el Occidente con el Oriente. Estará usted finalmente —ya lo está, lo sé— en su tiempo."[3]

Cuando estaba saliendo de esos cuatro años de trabajo intenso sobre textos clásicos, Lacan estuvo a punto de confrontarse con la "verdadera" China del Oriente rojo. La idea de semejante viaje le interesaba desde siempre, pero la ocasión de realizarlo se la había inspirado la lectura del libro de Maria Antonietta Macciocchi *De la Chine*, cuyo éxito entre la *intelligentsia* francesa había sido considerable. Cuando conoció a Lacan, observó en seguida que no era ni misógino ni feminista, sino que tenía por las mujeres "destinadas al sacrificio" una fascinación tan fuerte como por las locas

de la Salpêtrière. Notó también que los innumerables plisados de sus camisas sin cuello se planchaban como vestiduras sagradas y según una especie de liturgia. Finalmente, comprendió que la amistad que lo unía a Louis Althusser lo excitaba particularmente: "¿Por qué él no me ha pedido hacer un análisis conmigo?", le dijo. Ella no supo qué contestar y se puso a interrogarlo sobre sus orígenes familiares.

"Mi familia es de origen parisino", dijo, "hasta mis abuelos, y puedo remontar por la genealogía hasta Felipe el Hermoso de Francia. Pensaba que mis padres eran pequeños burgueses, pero me he dado cuenta de que mi madre tenía 'su día' para recibir. Curioso, ¿no? Mi antepasado adoraba a Napoleón y quería transformarse en cochero para montar la guardia ante su carroza durante los Cien Días. Lo acompañaba siempre a pie al lado de su carroza."

Después de haber evocado así el recuerdo de ese famoso Laurent de la rama paterna cuya leyenda familiar quería que hubiera salvado la vida al Emperador, Lacan se apresuró a manifestar a Maria Antonietta cómo estaba habitado por un deseo de Oriente. Y sin duda la referencia a la epopeya napoleónica no había aparecido allí por azar.

"¡Querida! ¿Quiere usted ir a China conmigo? ¿No le interesa? ¿Está usted preocupada? Puede asegurarse yendo con su marido."

La joven mujer trataba sobre todo de "comprender la significación de la locura china" que, según decía, se había apoderado de la *intelligentsia* parisiense, y si había en ello "sinceridad". Lacan torció el gesto, después hizo un juicio lacerante y lúcido de algunos personajes célebres, para hacer a continuación la apología de Marx: "Él fue quien permitió al capitalismo tener un análisis preciso de sus propias estructuras. En cierta forma, Marx permitió al capitalismo asumir su identidad. Y unificó al capitalismo en el mundo entero. En la URSS y en Europa del Este, construyeron la misma estructura y nada ha cambiado. Entonces, querida, por eso es por lo que China..."

Maria Antonietta fue invitada al seminario. Cuando fue allá para oír hablar de los "nudos", Lacan le envió desde la tribuna un

besito con la punta de los dedos. A la salida, lanzó su queja habitual contra su auditorio: "Ya los ha visto. ¿Qué vienen a hacer? ¿Qué es lo que piensan? Hay tal vacío en sus ojos. ¡Tantas grabadoras que son otras tantas armas levantadas a mi alrededor! No comprenden; estoy absolutamente convencido de que no comprenden nada. Vienen para decir que preparan un libro sobre Lacan, una biografía sobre Lacan." Así era como Lacan traducía, mediante la negativa, su deseo de que se escribieran sobre él toda clase de libros...

Solicitó después conocer a algunos chinos. La cena tuvo lugar en *La Calèche* con Maria Antonietta y dos jóvenes representantes de la embajada, vestidos de azul y con la insignia oficial. La campaña contra Confucio hacía furor en China: Lacan se lanzó pues a un elogio ditirámbico del confucianismo, considerando que se trataba de una de las grandes filosofías del mundo. Citó textos clásicos ante sus huéspedes, estupefactos pero deseosos sin embargo de verlo efectuar el viaje.

Una mañana, una delegación de la embajada china desembarcó en la calle de Lille con un coche oficial y la banderita. Traía a Lacan un pasaporte, para él y su amante oficial, acompañado de un homenaje del Gran Timonel. A cambio, el maestro confió a sus interlocutores un ejemplar dedicado de los *Escritos* para el Instituto de Ciencias de Pekín. El viaje debía realizarse en delegación con Roland Barthes, François Wahl, Philippe Sollers, Julia Kristeva, Marcellin Pleynet. Habiéndose pasado al maoísmo después de una breve alianza con el PCF, Sollers quería, al llevarse a Lacan a China, "romper la alianza objetiva del lacanismo y del revisionismo". Desde su oficina de la calle Jacob, sede de la revista *Tel quel*, participaba activamente en la campaña contra Confucio.

Tres días más tarde, Lacan telefoneó a Maria Antonietta: "¡Querida! Habría partido con entusiasmo con usted, pero somos una caravana. Tal vez con Sollers, sí, es más célebre que yo, pero..." Lacan canceló el viaje: "Debía venir con nosotros a China", anunció *Tel quel* en un comunicado: "lástima que, como él mismo ha dicho excusándose, no haya tenido tiempo de volver a estudiar,

antes de su partida, bastante chino para eso. Nos hubiera gustado ver a Lacan discutir improvisadamente con la población. La experiencia habría sido interesante. Es cierto que Lacan había empezado a ponerse inquieto con la campaña contra Confucio y con el hecho de que este último sea presentado como ideólogo del esclavismo en China. Pero ¿puede la crítica de la 'voluntad del cielo', del 'conocimiento innato', de la 'moderación para volver a los ritos' escandalizar a un psicoanalista instituido? Tal vez."[4]

Erudito en lengua china, Lacan estaba igualmente fascinado por el Japón, donde había descubierto maravillado en 1963 las grandes obras de la estatuaria budista en los templos de Kyoto y de Nara. Cuatro años antes que él, Alexandre Kojève había hecho también el viaje. En el corazón de aquel Oriente extremo, se había cruzado con el "fin de la Historia". Había reanudado entonces los lazos con un nihilismo del que no habría renegado Bataille, al oponer un ideal occidental de sociedad de consumo al modo de vida fundado en el refinamiento cultural. Seducido por las ceremonias del té, por los rituales silenciosos de una cortesía exquisita y por los gestos simbólicos de una teatralidad infinita, había conquistado allá una especie de "tiempo recobrado" donde el arte de amar, de morir y de gozar alcanzaba a sus ojos la forma más cumplida de un nihilismo posmoderno: "Todos los japoneses", subrayaba, "están actualmente en situación de vivir en función de valores totalmente formalizados, es decir, completamente vaciados de todo contenido 'humano', en el sentido de 'histórico'."[5]

Esa visión kojeviana de un Japón idealizado atrajo a Lacan hasta el más alto grado, en la medida en que el deseo de Oriente sostenía en él una verdadera "búsqueda de lo absoluto", que consistía lo mismo en dar una representación enteramente formalizada del nexo social que en construir una noción de la libertad humana fundada en la primacía de la estructura y de lo "colectivo".

En 1971, regresó al Japón para un viaje de estudio de un seminario en el momento en que se preparaba una traducción de sus *Escritos*. A su regreso, se sintió en el deber de definir la "cosa japonesa". Traducía con ese término un modo específico de goce

que atribuía al "sujeto japonés" por el hecho de la existencia de un funcionamiento caligráfico de su escritura. E ilustraba con un simple trazo horizontal la pureza de esa caligrafía, imposible de alcanzar, según él, por un sujeto occidental. Esa función de la letra, la teorizaba bajo el nombre de *litoral*, y la situaba entre saber y goce. Dicho de otra manera, la referencia a la "cosa japonesa" permitía a Lacan responder a Jacques Derrida sobre la cuestión de la letra haciendo de la formalización —o caligrafía de la ciencia— y de la literatura un ejercicio superior del que el goce no estaría excluido, sino recuperado en posición de "desecho", de *objeto a*.[6]

Entre el vacío-mediero y la cosa japonesa, Lacan hablaba en realidad de su propio goce. Como su amigo Kojève, pero de manera muy diferente, había sido presa de un deseo de fin de la Historia donde se manifestaba un apetito fáustico de ir lo más lejos posible en el conocimiento abstracto. No se contentó pues con soñar en el tiempo recobrado de un Oriente inmóvil, puso en acto la realización del sueño. En el Japón, había conocido a Maurice Kruk, que residía en la casa francojaponesa de Tokyo y enseñaba arquitectura en la universidad de Kyoto. A su regreso, le confió la tarea de construir en *La Prévôté*, sobre un terreno que acababa de comprar, un pabellón de reposo de estilo "anare" donde podría a sus anchas iniciarse en la ceremonia del té. Para eso, por lo demás, había adquirido piezas raras y antiguas, entre ellas un tazón de la época Mo-no-yama celosamente escogido por su anticuario preferido.[7]

Con el transcurso de los años, la casa de Guitrancourt se había convertido en un verdadero museo. Lacan había acumulado en ella objetos artísticos, pinturas y libros raros de todos los orígenes, cultivando así su gran pasión de coleccionista: "Tengo la impresión", subraya Maurice Kruk, "de que las había reunido [las obras de arte] bajo su techo simplemente para interrogarlas a sus anchas. Por la manera en que reivindicaba a veces las razones del apego a algunas de las revelaciones que le proporcionaban, en función de su poder de provocación y de las reacciones del prójimo que permitían desencadenar, siempre me pareció que todo lo

que poseía le era útil en todo momento para su reflexión; que la presencia de las obras y su contacto habitual casaban bien con su manera de vivir. Su valor consistía o bien en lazos familiares o amistosos, o bien en los misterios y los enigmas que contenían y que le estimulaban."[8]

Entre las innumerables maravillas que escondía aquella gran cueva de Alí Babá, citemos desordenadamente una biblioteca de 5 147 volúmenes, cuadros de Masson, Renoir, Balthus, Derain, Monet y Giacometti, dibujos de Picasso, estatuillas alejandrinas y grecorromanas, esculturas de marfil, terracotas eróticas, jarrones pintados, cerámicas nazca, muñecas kachina de los indios Pueblo, una edición original de la *Enciclopedia* de Diderot, etc.[9] *La Prévôté* era cuidada por una pareja de guardianes de origen español, Jesús y Alicia Cordobés, que formaban parte así, con Gloria y Yerodia, de la casa Lacan.

Entre el momento de su zambullida en la lengua china y la entrada definitiva en el camino de los *matemas* y de los *nudos*, se produjeron dos acontecimientos trágicos que no dejaron de tener consecuencias para el destino último de Lacan. En diciembre de 1969, Thibaut, casado por segunda vez, tuvo su primer hijo, un varón, al que se dio el nombre de Pierre. Jacques estaba loco de alegría: acababa de nacer un niño que podría por fin llevar su nombre. La felicidad por desgracia duró poco: el niño murió tres días después de su nacimiento.[10]

Otro duelo atroz: el 30 de mayo de 1973, Caroline encontró la muerte en un accidente de automóvil. Cuando cruzaba la carretera nacional para dirigirse por la noche al restaurante Tétou, en la playa de Golfe-Juan, fue arrollada de frente por un conductor japonés que corría a toda velocidad y fue proyectada lejos por el choque.[11] Bruno Roger, su marido, se presentó de inmediato en el lugar, procedió a poner el cuerpo en el féretro y llevó el ataúd a París en un avión privado.

Lacan se encontraba entonces en Albania con Catherine Millot, cuyo padre era embajador en Tirana. Pasaba allí unos día de vacaciones después de un viaje a Budapest en el que había hablado lar-

gamente de Ferenczi a Imre Hermann en presencia de Jean-Jacques Gorog que le servía de intérprete.[12] Apenas supo la espantosa noticia, regresó precipitadamente a París y asistió al entierro de su hija en la iglesia de Saint-Philippe-du-Roule. Se encontró allí con su primera familia: Marc-François, Malou, Thibaut, Sibylle, Sylvain Blondin. "Mi madre no se repuso nunca de esa muerte", subraya Sibylle. "Envejeció de repente diez años. Delante del féretro, mi padre le tomó la mano a mi madre y lloró. Sólo lo había visto llorar una vez anteriormente: en el entierro de Merleau-Ponty."[13] A una carta de pésame de Paul Flamand, Lacan contestó con estas palabras: "Sí, querido, era mi hija mayor y estoy en duelo profundo, profundo."[14]

Bruno Roger decidió no revelar a sus dos hijos, Cyril y Fabrice, que tenían entonces nueve y siete años, las circunstancias de la desaparición de su madre. No asistieron al entierro. Lacan protestó diciendo: "No se priva a unos niños de la muerte de su madre."[15] Respetó, sin embargo, la consigna de silencio. Desde 1960 se había acercado mucho a su hija mayor que iba a menudo a Guitrancourt y se ocupaba en parte de sus asuntos inmobiliarios.

Hacia la edad de trece años, Cyril pidió a su abuelo materno que lo tomara en análisis. Éste se negó, después aceptó verlo durante tres sesiones. En cuanto a Fabrice, recuerda la primera visita de Lacan después de la muerte de Caroline: "Vivíamos entonces en la calle Lisbonne, llamó una vez, después diez veces. Estaba impaciente, silencioso, enigmático. Muy abatido, nos dijo algo sobre la muerte de mamá: le era doloroso vernos. Sólo más tarde nos enteramos de la existencia de Judith."[16]

Fue junto a Malou donde los dos hijos de Caroline encontraron el apego materno que les faltaba, y fue después al encontrarse con su tío-abuelo Marc-François cuando llegaron progresivamente a la fe cristiana. Los dos hicieron brillantes estudios en la ENS. Cyril pasó el examen de "agregación" de ciencias sociales y fue admitido en la Escuela Normal Superior antes de convertirse en oidor en el Consejo de Estado. Después de una larga gestión, consiguieron el derecho a añadir a su apellido el de Lacan y a llamarse así Ro-

ger-Lacan: "Quisimos llevar el nombre de soltera de nuestra madre, más que el de nuestro abuelo."[17] Eso no quita que, gracias a ese cambio realizado en 1983, sean hoy los únicos hijos varones de la generación de los nietos de Lacan que llevan el nombre de éste. Thibaut tuvo efectivamente dos hijas, Ariane e Iris, y Sibylle no tiene herederos. En cuanto a los hijos de Judith, Luc y Ève, llevan el nombre de Miller.

II

Matemas y nudos borromeos

"ESTOY ATRASADO en cada una de las cosas que tengo que desarrollar antes de desaparecer y me cuesta trabajo avanzar."[1] Esta frase pronunciada en 1966 en el simposio de Baltimore resumía de manera asombrosa una problemática del ser y del tiempo que era uno de los temas principales del destino lacaniano. Llevando desde la infancia la tara de su lentitud, de sus inhibiciones, de sus angustias, Lacan no había dejado nunca de teorizar el *no-todo*, en los momentos mismos en que exhibía una formidable avidez de dominar el tiempo, de leer todos los libros, de visitar todos los lugares centrales de la cultura, de poseer todos los objetos, de coleccionar todas la mujeres. Su legendaria impaciencia, su implacable voluntad de conseguir siempre lo que deseaba, se manifestaban en la vida corriente con diferentes síntomas que, con la edad, no hicieron sino acentuarse. No sólo seguía reduciendo la duración de sus sesiones, durmiendo menos de cinco horas por noche y conduciendo su automóvil sin plegarse a las reglas elementales de seguridad, sino que estaba cada vez más obsesionado por la fantasía de la "piel de zapa". Temiendo los estigmas de la vejez, que sabía que terminaría por poner fin a sus actividades intelectuales y a su capacidad de seducir, estuvo progresivamente habitado por un miedo a la autodestrucción que lo llevó a volver a interrogar los grandes mitos sobre los que había forjado su lectura de la doctrina freudiana: la castración, el desecho, el sexo, el goce, la letra, la muerte, la mística, la trinidad.

Al publicar a la edad de sesenta y cinco años la mayor parte de su obra escrita, Lacan había dado un peso ontológico no a una simple recopilación de artículos, sino a una "escritura" en el sentido literal de una inscripción original. Y esa inscripción había to-

mado para él el aspecto de un *acontecimiento fundador*. Arrastrado por Wahl, había construido, como sabemos, sus *Escritos* como un lugar de memoria, como un monumento arquitectónico, tanto más sustraído a lo que había sido su verdadera historia cuanto que quedaba sometido a una rehistorización subjetiva que obedecía ella misma a la regla del futuro anterior.

A lo largo de los años, el objeto construido así como acontecimiento fundador había adquirido el estatuto de un texto sagrado, tan intocable como una Biblia. Se había convertido en un "litoral", una inscripción a partir de la cual podía establecerse una nueva elaboración doctrinal. Con ello, el "autor" de ese texto era víctima del mismo síntoma que sus discípulos: también él se veía obligado a comentar su propio escrito original y a hacerse el portavoz de su propia discursividad. Fue así como, hacia 1970, Lacan se puso a citarse a sí mismo, a hablar de sí en tercera persona, a jugar con alógrafos y neologismos que había fabricado, a sobreinterpretar sus propias posiciones, a mimar hasta el infinito sus antiguos hábitos verbales según un soliloquio digno de un personaje de Samuel Beckett.

Pero, como era un verdadero sabio incapaz de atenerse a una pura reproducción narcisista de lo mismo, estuvo animado también, durante los años de vida que le quedaban, por un gran deseo mallarmeano de ir a lo esencial. Así, organizó de nuevo a su alrededor un fantástico laboratorio teórico donde se reunieron una vez más las condiciones transferenciales que habían sido siempre necesarias para sus investigaciones. La movilización se hizo en tres lugares: la escuela, el seminario, el diván, y tomó como prenda dos modos de formalización: el *matema* por un lado, los *nudos borromeos* por el otro. Por un lado, un modelo de lenguaje articulado a una lógica del orden simbólico; por el otro, un modelo de estructura fundado en la topología y que operaba un desplazamiento radical de lo simbólico hacia lo real.

La elaboración del matema permitió a Lacan volver a centrar su interrogación sobre la cuestión de la ciencia en el terreno de la transmisión del saber psicoanalítico. Lo llevó a cambiar de posi-

ción respecto de la universidad y a avalar una reapropiación del departamento de París VIII-Vincennes, fundado por Leclaire. Lo llevó también a volver a lanzar una clínica de la psicosis, y después a designar a sus herederos legítimos: su familia contra la "familia" de sus discípulos.

La zambullida en el universo de los nudos tuvo por el contrario el efecto de destruir lo que el matema pretendía construir. Creyendo poder penetrar en el núcleo fundamental del pensamiento, Lacan se entregó con pasión a la geometría de los nudos, de las trenzas, de los toros y de los pedazos de cordel, hasta disolverse él mismo en el estupor mudo de una afasia nietzscheana. A la manera del héroe de Balzac, Balthazar Claës, fulminado por sus iluminaciones alquímicas, buscó, en el corazón de una comunidad de matemáticos irredentistas, el secreto de lo absoluto, hasta el punto de renovar, en su vida misma, el mito fáustico de un pacto con el diablo del que había nacido, a través del romanticismo, la historia del descubrimiento del inconsciente.[2]

Que semejante aventura intelectual haya podido ver la luz en París, en plena ascensión del racionalismo tecnológico, y en una coyuntura en que se deshacían progresivamente los ideales de la Revolución, constituye uno de los fenómenos más singulares de la historia de nuestra modernidad.

Para el año 1970, Lacan organizó su enseñanza en dos series de exposiciones. Una primera serie, titulada "...o peor", agrupaba las sesiones que tuvieron lugar en la facultad de derecho, y una segunda serie, que tenía el título de "El saber del psicoanalista", consistía en exposiciones presentadas en el hospital Sainte-Anne. En principio, los temas abordados no eran los mismos en una y en otra. Ante el auditorio de la plaza del Panteón —el seminario propiamente dicho—, Lacan concedía un lugar cada vez más importante a lo real, es decir a lo "peor", a lo imposible. En Sainte-Anne, se atenía a una reflexión sobre el saber. Hubo sin embargo convergencia entre las dos series y los temas se mezclaron. No es casualidad si las dos nociones clave del último relevo lacaniano

fueron elaboradas en dos lugares distintos. La primera (el matema) incumbía a la historia de la locura: fue pues "inventada" en el escenario del asilo. La segunda (el nudo) era un verdadero reto lanzado a la ciencia: fue pues enunciada en el marco de una institución universitaria clásica.[3]

La palabra *matema* apareció por primera vez en el discurso de Lacan el 4 de noviembre de 1971. Forjada a partir del *mitema* de Claude Lévi-Strauss y de la palabra griega *mathêma* (conocimiento), no pertenecía al campo de la matemática. Lacan partía de la locura de Cantor: si esa locura, decía en sustancia, no está motivada por persecuciones objetivas, se relaciona con la incomprensión matemática de sí misma, es decir con la resistencia suscitada por un saber juzgado incomprensible. Lacan comparaba entonces su enseñanza con la de Cantor: la incomprensión que se manifiesta respecto de esa enseñanza ¿es un síntoma? Con eso mismo quedaba planteada la cuestión de la posibilidad de transmitir un saber que "tiene aspecto de no poderse enseñar".

Para contestar a esa cuestión fue para lo que Lacan inventó, tras la lectura del *Tractatus*, el término *matema*. Entre 1972 y 1973, dio de él varias definiciones pasando del singular al plural, después del plural al singular. Articuló sus famosos *cuadrípodos* del seminario sobre "El revés del psicoanálisis" con el matema y mostró que ese matema era la escritura de lo que no se dice pero que puede transmitirse. Dicho de otra manera, Lacan tomaba aquí la contrapartida de Wittgenstein: negándose a concluir en la separación de los incompatibles, intentaba arrancar el saber a lo inefable para darle una forma íntegramente transmisible. Esa forma era ciertamente el matema, pero el matema *no era* el lugar de una formalización integral, puesto que suponía siempre un *resto* que le escapa. Así definido, el matema incluía *los* matemas, es decir, el conjunto de las fórmulas del álgebra lacaniana que permitían una enseñanza. Si los discursos no eran ya incompatibles entre sí, se hacía entonces posible enseñar el psicoanálisis en la universidad, como un matema, sin reducir éste al discurso universitario. De donde el giro de Lacan: después de haber criticado

violentamente a la universidad, impuso en ella su enseñanza, gracias a Jacques-Alain Miller de quien hizo su portavoz en París VIII-Vincennes en noviembre de 1974. Ya hemos tenido ocasión de contar esa historia.[4]

En la misma sesión del mismo seminario en que se había propuesto la noción de *matema*, Lacan se divirtió fabricando la palabra *lalangue* [literalmente "lalengua"] a partir del nombre de André Lalande, autor de un famoso vocabulario de filosofía.[5] Definía con ese término la articulación del deseo con la lengua, o también un "saber que se sabe sin que él mismo lo sepa" [*à l'insu de soi-même*] y que escapa a la matematización. Así volvía a oponer la idea de una transmisión integral —el matema— a su contrario: la imposibilidad de lo integral, el no-todo, la lengua, el resto.

Así como en el invierno de 1965 la lectura hecha por Jacques-Alain Miller de la noción de sutura tendía a normalizar la enseñanza lacaniana, así la utilización milleriana del matema se hizo en una perspectiva pragmática. Desde su salida de la Izquierda Proletaria, el joven había tomado un lugar considerable en el seno de la familia lacaniana. En el terreno editorial instaló su legitimidad en 1972 proponiendo a Lacan transcribir su seminario en términos de "matema". Pretendía definir con ello un método capaz de transmitir integralmente, en una escritura, las fluctuaciones de una palabra.[6] Al año siguiente se cumplió un nuevo paso cuando Miller ocupó el lugar de un interlocutor invisible en una película sobre Lacan realizada por Benoît Jacquot y difundida en la pantalla pequeña en marzo de 1974. El maestro hablaba allí exactamente como en su seminario, sin hacer la menor concesión. Antes incluso de la difusión de la emisión, el texto de ésta aparecía en Le Seuil con el título de *Télévision*. No se preveía ninguna disposición particular para Miller, pero Paul Flamand, en una carta a Lacan, planteaba el problema: "¿He hecho mal?"[7]

Diez meses más tarde, el joven normalista, que era ya coautor de los seminarios de su suegro, hizo su entrada de pleno derecho en la casa de la calle Jacob al convertirse en director de una colección titulada "Conexiones del Campo Freudiano". La serie estaba

incluida en la colección "El Campo Freudiano", pero Miller era su único responsable, "con el acuerdo de Lacan". Cobraba honorarios. Esa promoción lo incitó por lo demás a definir una "nueva alianza" con Le Seuil.[8]

La primera obra que apareció en esa serie fue la de Gérard Miller, hermano menor de Jacques-Alain: *Les Pousse-au-jouir du maréchal Pétain* [algo así como "Los empuja-al-goce del mariscal Pétain"].[9] Se trataba de un estudio de discursos, de mitos y de frases relativas a ese triste personaje, para el que Roland Barthes redactó un pasmoso prefacio. En él comparaba al autor con Michelet y con los más grandes creadores del siglo XX: "Miller transporta así, en el orden del ensayo, una práctica discursiva eminentemente progresista, que fue la de Diderot, de Brecht y de Eisenstein: captar y *entregar*, rodeado de un aura pura, el instante imperioso, el *gestus* social, agazapado en la falsa naturaleza de la frase petainista."[10] Gracias a su prefacio y en virtud de sus cualidades reales, la obra fue saludada como un acontecimiento.

En el momento en que aparecía ésta, consolidando así la presencia de la familia Miller en la editorial Le Seuil, el matema era convocado por Jacques-Alain en la universidad de París VIII-Vincennes con vistas a una reorganización bien ordenada del departamento de psicoanálisis fundado en 1969 por Leclaire: "Si hay un matema del psicoanálisis, algo de lo que enseña la experiencia analítica es efectivamente transmisible *integralmente* [...]. Queda en pie el hecho de que el matema es todavía problemático. No tiene en ninguna parte forma de manual [...]. La tesis del matema implica pues que sólo el compromiso efectivo en un trabajo original de elaboración en y a partir del campo freudiano constituirá un *título en lo sucesivo para el ejercicio de un cargo en el departamento.*"[11]

Finalmente, fue con un matema siempre clausurado, y por consiguiente netamente diferente del de Lacan, como Miller compuso su "Discurso de Roma"[12] el 31 de octubre de 1974, para el congreso de la EPF donde ochocientas personas se aglomeraron en la sala del conservatorio de Santa Cecilia. A la edad de treinta años,

habló aquel día con extraordinario aplomo, consciente de ocupar desde ese momento un lugar de delfín. Arengó a sus antiguos compañeros de ruta, acusados de tomar el análisis por una "renta de situación", y se presentó —él, el no-analizante— como la víctima de una oligarquía que había cumplido su tiempo. En ese discurso milleriano, Lacan estaba situado en las cuatro esquinas de lós cuadrípodos: maestro, analista, universitario, histérico. Lo cual equivale a decir que era "panteonizado" según una concepción rígida del poder. El Lacan de Miller no se parecía para nada, en efecto, al Lacan de la vida ordinaria. Disfrazado de Gran Timonel, con el deber de ir al pueblo y de apartar de sí a los malos barones que se aprovechaban de su saber para enriquecerse, ese Lacan transfigurado perdía su sentido del humor, su genio, su aire surrealista, para quedar erigido como una especie de monumento coagulado en un heroísmo de cartón-piedra.

En Roma, Lacan no apreció mucho la imagen que su yerno daba de él,[13] pero le dio pleno apoyo. Estaba sin aliento y decepcionado de sus discípulos, agotados ellos mismos por la aventura del pase. Además, estaba seducido por el pragmatismo de aquel hombre, por su eficacia, su dinamismo y su voluntad de conquistar el mundo. En unos años, el brillante normalista había reunido a su alrededor a buena parte de la juventud lacaniana formada en esa cultura de masas nacida de las barricadas de 1968, y lista a dejarse gobernar por fórmulas lógicas. Creó la revista *Ornicar?*, consolidó su poder en la universidad con una *sección clínica* donde el matema fue una vez más el instrumento de un nuevo orden dogmático, y finalmente, después de una cura con Charles Melman, inició él mismo una carrera de psicoanalista. En vísperas de la disolución de la EFP, habiendo hecho una alianza con parte de la vieja guardia, tenía en sus manos todos los lugares de poder de la comunidad lacaniana.

Ya desde 1950, Lacan se había referido en su enseñanza al saber matemático. A este respecto, su encuentro con el matemático católico Georges Th. Guilbaud es esencial para comprender la utili-

zación que hizo progresivamente de las figuras de la topología. Estos dos hombres, que tenían un parecido físico evidente, mantuvieron durante treinta años una gran amistad. En 1951, Lacan, Benveniste, Guilbaud y Lévi-Strauss empezaron a reunirse para trabajar sobre las estructuras y establecer puentes entre las ciencias humanas y las matemáticas. Cada uno utilizaba a su manera la enseñanza del otro sobre el modo de una figura topológica. A partir de ese trabajo colectivo, Lacan se entregó cotidianamente a ejercicios matemáticos. A veces, de viaje, cuando encontraba un obstáculo, telefoneaba a Guilbaud para resolver con él el problema. Este último no fue nunca al seminario y su relación con Lacan siguió siendo del orden del jardín secreto. En privado, se entregaban juntos a su pasión, jugando hasta el infinito a anudar pedazos de cordel, a inflar salvavidas de niños, a trenzar, a recortar... Ese campo retenía ya por lo tanto la atención de Lacan, que enseñaba a sus oyentes el arte de transcribir su doctrina en figuras topológicas.[14]

La *cinta de Moebius*, sin revés ni derecho, daba así la imagen del sujeto del inconsciente, lo mismo que el *toro* o *cámara de aire* designaba el agujero o la hiancia, es decir, el "vacío-mediero" de la filosofía china: un lugar constituyente que, sin embargo, no existe. A esa figuras, Lacan añadió el *cross-cap* o *bonete cruzado*, que permitía cerrar la cinta de Moebius, y la *botella de Klein*, que figura una superficie en hueco. Durante veinticinco años, todas esas figuras no pasaron de ser un elemento de ilustración en su doctrina, sin desembocar todavía en un relevo teórico. Fue la lectura de Wittgenstein y la elaboración de las dos nociones de *matema* y de *lalengua* las que llevaron a Lacan, en 1971, al camino de una nueva terminología destinada a pensar el estatuto del discurso psicoanalítico en su relación con otras formas de discursividad. Y para pensar semejante estatuto era preciso poder pasar del *decir* al *mostrar*, es decir, incitar a cada sujeto del auditorio —y a Lacan mismo— a hacer ejercicios que no pertenecían ya al discurso, sino a la "mostración".

Un nuevo viraje se produjo en la sesión del seminario "...o peor" del 9 de febrero de 1972, cuando Lacan habló por primera

vez del *nudo borromeo*. Durante una cena, se había enterado gracias a Valérie Marchand, joven matemática,[15] de la existencia del escudo de armas de la familia Borromeo. El escudo de esa familia milanesa estaba constituido de tres redondeles en forma de trébol, que simbolizaban una triple alianza. Si uno de los anillos se retira, los otros dos quedan libres, y cada redondel remite al poder de una de las tres ramas de la familia. Carlos Borromeo, uno de sus más ilustres representantes, había sido un héroe de la Contrarreforma. Sobrino de Pío IV, había transformado, en el siglo XVI, las costumbres del clero en el sentido de una mayor disciplina. Durante la epidemia de peste de 1576, se había ilustrado por su caridad, y a su muerte el protestantismo estaba en parte excluido de la Alta Italia. En cuanto a las famosas Islas Borromeas, situadas en el Lago Mayor, fueron conquistadas un siglo más tarde por un conde Borromeo que les dio su nombre e hizo de ellas uno de los paisajes más barrocos de Italia.[16]

Ese descubrimiento del nudo borromeo[17] iba acompañado para Lacan de un encuentro decisivo con varios jóvenes matemáticos de la misma generación que Miller y que los alumnos de la ENS. También ellos habían conocido un itinerario política de ultraizquierda. Pierre Soury fue innegablemente el personaje más fascinante de ese grupo. He aquí cómo lo presentan hoy los que lo quisieron: "Al compararlo con sus contemporáneos y con los científicos y pensadores que le precedieron, es fácil ver que Pierre Soury tendrá su lugar en la historia y será considerado dentro de poco como un gigante de la cultura occidental. El conjunto de su obra científica y filosófica es de la importancia actual de la de Wittgenstein [...]. Soury sólo es conocido de momento por el millar de personas que asistían al seminario de Lacan de 1975 a 1980, *porque Lacan lo nombró allá unas buenas treinta veces y le hizo hablar en su lugar en dos o tres ocasiones...*"[18]

Nacido en Nîmes el 28 de agosto de 1942 en una familia de artesanos de religión protestante, Pierre Soury había sido aceptado en 1961 en la Escuela Politécnica, después había pasado su licenciatura en ciencias dos años más tarde. Físico de formación, fue

iniciado en las matemáticas por su camarada de preparatoria Christian Léger. Expulsado de la escuela en 1967 por objeción de conciencia, pasó entonces por una comisión de expertos psiquiatras y acabó en análisis con Jean Clavreul. Cuando quedó reintegrado en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), frecuentaba ya el seminario de Lacan, a la vez que compartía la vida de una comunidad mixta cuya regla era permanecer día y noche en el mismo cuarto y poner en común el dinero en un mismo sombrero.

En 1968, en una asamblea general (AG) del Movimiento del 22 de marzo, conoció a Michel Thomé, un estudiante de filosofía, hijo de un oficial de la marina, que había hecho sus estudios en el colegio de La Flèche donde había estudiado las obras de Freud y de Lacan bajo la égida de un notable profesor, François Regnault. Después de los sucesos de mayo, Soury fue detenido por haber roto escaparates: "La tecnocracia es débil", escribirá en un volante. "[...] Prefieren evitar el combate, declarar la irresponsabilidad del acusado (locura, psiquiatras). Es decir que ellos mismos se refugian en la irresponsabilidad. En el juicio por el que yo pasé, La Samaritaine era parte civil por escaparates rotos: reclamó un franco de daños e intereses [...]. Fui liberado por locura, 'en vista de que me negué a someterme a un examen psiquiátrico' y que di de gritos en el tribunal."[19]

En 1971, después de una nueva tentativa de vida comunitaria mixta, Thomé y Soury decidieron alquilar juntos un apartamento en la calle de Dahomey, en el distrito XI. Se instalaron primero entre tres en compañía de un guitarrista, y pronto quedaron sólo dos. Fue entonces cuando empezó la gran aventura de los nudos borromeos: "Éramos suicidas sociales, nos reconocíamos en un rechazo radical de la sociedad."[20] Ese rechazo no se traducía por un compromiso político, sino por una voluntad de hacer sostenerse juntos los tres elementos del nudo que representaban la forma mínima del lazo social. "La práctica de pequeño grupo", escribía Pierre Soury, "es la estabilidad de las personas. Es como el matrimonio [...]. Un pequeño grupo nace y muere, pero no se entra ni

se sale de él. A este propósito, hay el ideal de pequeño grupo borromeo, que proviene de la comparación entre los pequeños grupos y las cadenas borromeas."[21]

Obsesionado por ese ideal de pequeño grupo, Soury había soñado desde siempre con fundar una internacional de los niños. Y por fidelidad a esa utopía, se negaba a hacerse adulto. Los días de fiesta llevaba a casa de sus amigos guirnaldas, champaña, plastilina y velas mágicas: "Me siento un abuelo", le gustaba decir[22] paseándose con un saco a cuestas de donde salían cordeles, cuadernos o frutas de la estación. En el corazón de ese lazo borromeo se planteaba para los dos amigos el enigma de la sexualidad femenina y de la histeria. Y la mujer que encarnaba ese enigma y suscitaba todos los debates llevaba el nombre de Judith.

Para hacer pasar al acto esa interrogación, Thomé presentó a Soury a las mujeres del grupo Psicoanálisis y Política donde se teorizaba, bajo la égida de Antoinette Fouque, una concepción de la feminidad fundada en la noción de *suplemento*. Hemos trazado ya su itinerario[23] y bastará aquí recordar sus hitos principales. Contra la tesis de Simone de Beauvoir —"Una no nace una mujer, se convierte una en mujer"—, Antoinette había adoptado, después de mayo de 1968, la idea de un "suplemento" de la feminidad, sugerida por Perrier, Granoff y Lacan durante el congreso de Amsterdam de 1960 sobre la sexualidad femenina. Pero había desplazado la cuestión al terreno de un "sexo homosexuado" de las mujeres, definido como *libido sexuada*: "No se hace una mujer", decía, "*es* una mujer." Así pues resulta una mujer al superar el estadio fálico o "feminista" para entrar en un estado genital de encuentro con la "homosexuación". La tesis de Antoinette seguía siendo estructural: se apoyaba en la noción lacaniana de "suplemento", y derridiana de "diferencia". Beauvoir quedaba así corregida por Freud, Freud por Lacan, y Lacan por una avanzada "posfalicista" que tomaba el aspecto de una "simbólica homosexuada" frente a la "lengua" del continente masculino.

Al contacto de las mujeres del grupo, Soury experimentó un choque: el de haber sido, en cuanto hombre, declarado violador.

Las cosas estaban en ese punto cuando, interrogándose sobre los nudos y las mujeres, Thomé, que había entrado en análisis, pensó en un encuentro entre Soury y Lacan. Descontento de su diván, mandó una carta a la calle de Lille con la idea de hacer una cura con el maestro. ¡Cataclismo! El 18 de diciembre de 1973, Lacan le contestó en un pedazo de papel, de vuelta de su seminario. Le agradecía el envío del libro de Castañeda *La hierba del diablo y el pequeño humo*, le pedía conocerlo mejor y se quejaba de no frecuentar más que a gente aburrida.[24] Thomé fue a la calle de Lille y dijo a Lacan: "Los nudos vuelven loco." Éste replicó con una sola palabra: "Sí."[25]

En el momento en que tuvo lugar esa cita, Soury estaba ya nombrado en la dirección de Estudios de Bernard Jaulin en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS). A principios del año escolar 1973-1974, empezó a dirigir un seminario en los locales de la unidad de estudio y de investigación de "Didáctica de las disciplinas" en la universidad de París VII-Jussieu en el que iba a reunirse durante cuatro años una veintena de personas, entre ellas varios practicantes de los nudos: Françoise Gonon, Jean-Claude Terrasson, Pierre Achard y Jean-Michel Vappereau. A ellos se unirían más tarde psicoanalistas de la EFP agrupados alrededor de la revista *Littoral*: Erik Porge, Jean Allouch, Philippe Julien, Mayette Viltard.[26]

La enseñanza de Soury, en privado como en público, tenía por objeto construir un molde matemático que permitiera estudiar las preocupaciones lógicas y topológicas de Lacan: "¿Cuál fue nuestro punto de partida? Hubo el paso de nudo a trenza en el caso especial del nudo borromeo. Después hubo la definición de un rompecabezas [...]. Un rompecabezas es un problema simple y sin preámbulo cuya solución no es fácilmente repetible, consciente, transmisible, dominable."[27] Entre la calle de Dahomey, la calle de Lille y el gran anfiteatro de la plaza del Panteón se instauró para los participantes en el juego topológico una relación crepuscular que fue el motor de una búsqueda fáustica de lo absoluto. A través de ella, durante seis años, Lacan transformó de

cabo a rabo su enseñanza y su práctica del psicoanálisis, fabricando con su "pequeño grupo" objetos topológicos que utilizaba después ante el auditorio ampliado de su seminario.

Ese proceso de intercambio generalizado se fundaba en la mostración del toro, del toro volteado, del toro agujereado, del tetraedro, de los triples toros, de las cadenas de nudos y de las trenzas. A medida que la mostración le ganaba terreno al discurso, Lacan se volvía afásico: dibujaba en lugar de *escribir*, después jugaba a los anillos, como un niño, cuando ya no quería ni dibujar ni hablar. El fantástico rompecabezas tomó la forma de una larga relación epistolar entre el maestro y los habitantes del planeta borromeo: Soury, Thomé, después Christian Léger, instalado con ellos a partir de 1977. Cincuenta cartas del lado de Lacan, ciento cincuenta del lado de sus socios: una verdadera epopeya hecha de sufrimiento y de melancolía, en la que cada uno se agotaba tratando de comprender el enigma del inconsciente a fuerza de telegramas, de cartas neumáticas o de simples misivas. A menudo, después de haberse encarnizado durante horas en dibujar superficies, en torcer cámaras de aire que encargaba especialmente, o en amontonar en una canasta masas de pedazos de cordel y de papeles recortados y coloreados, Lacan preguntaba a sus destinatarios la solución de un problema. Ni ellos ni él la encontraban y el rompecabezas continuaba: "Me pongo rabioso", decía, "llámenme, se lo ruego, o vengan a verme."[28]

A veces, sintiéndose abandonado, se dirigía al distrito XI de donde salía apaciguado. Felicitaba a sus dos cómplices por sus hallazgos para volverlos a lanzar después a más y mejor, ya fuera en la relación privada, ya fuera en el seminario. Sus cartas estaban llenas de cifras, de cálculos, de dibujos. A menudo no contenían más que una sola línea: "¿En qué punto andan?"[29] La discusión de conjunto giraba en torno a la posible constitución de un nudo de cuatro tréboles y del paso del nudo a la trenza.[30]

Pronto hizo su entrada en el planeta de los nudos otro matemático. Alumno de Jean-Toussaint Desanti, Jean-Michel Vappereau había tenido en mayo de 1968 un compromiso trotskista. Fue

acogido después en el laboratorio de etnología de Robert Jaulin, hermano de Bernard. En busca de una nueva racionalidad, descubrió la obra de Lacan al mismo tiempo que las de Deleuze, de Derrida y de Saussure. Fue en 1970 cuando tuvo lugar el encuentro con Lacan. Habiendo leído *Las idealidades matemáticas*,[31] éste había pedido a Desanti que le redactara un texto sobre el intuicionismo. El filósofo dio quince páginas sobre el tema y Lacan le reclamó entonces la dirección de alguien que supiera topología. Desanti designó a Vappereau.[32]

En el momento en que el joven recibió el telefonazo del viejo maestro atravesaba un episodio depresivo relacionado con el post-Mayo y con la muerte de su abuelo. Roland Dumas, con el que estaba muy ligado, le había aconsejado ya que fuera a ver a Lacan y le había contado cómo había acompañado a éste en las barricadas durante la primavera de 1968.

En el primer encuentro, Lacan fue a observar a Vappereau en la sala de espera y le hizo unas preguntas-trampa: "¿Qué es un cuerpo arquimedeano?" Pronto, los dos hombres tomaron el hábito de reunirse una vez al mes en la calle de Lille. Lacan pedía explicaciones sobre el intuicionismo y confió un día al joven una carta de varias páginas de René Thom sobre las catástrofes: "Los matemáticos", declaró, "no entienden lo que yo digo, pero eso no es una razón para no leerlos." La discusión giró en torno a la cuestión de los cónicos hasta el día en que, en julio de 1972, Vappereau tuvo alucinaciones auditivas. Pidió entonces a Lacan que lo tomara en análisis: "Estaba limpiando sus gafas y las rompió. Me dijo que volviera en septiembre."

Durante el verano, Vappereau confió sus papeles a Roland Dumas, después se instaló en un *squat*, en Sèvres, con su hermana, su hermano y su cuñado. Durante tres años vivió allí, según un ideal comunitario de tipo anglosajón, a la vez que proseguía con Lacan una extraña relación en la que se mezclaban una cura, hecha de sesiones demasiado cortas, y un intercambio matemático. Se encargó de uno de esos alienados que unos antipsiquiatras enviaban al *squat* y del que Lacan acabará por

ocuparse él mismo. A lo largo de toda de esa relación, Lacan pagó la enseñanza de Vappereau con regalos de libros: los *Escritos* o *Scilicet*, por ejemplo. En el invierno de 1973, el joven aportó una reflexión sobre la topología restringida y Lacan le hizo observar que había encontrado algo. En la primavera, dibujó la historia de su familia en una cinta de Moebius, explicando que el "agujero de la cinta se restringía". Lacan exclamó: "¿Cómo hace usted para comprender tan bien lo que yo cuento?" Un día acogió a su analizante a las seis de la mañana y mandó que le trajeran un huevo pasado por agua y café caliente. Otro día lo dejó toda la tarde en la biblioteca para que reflexionara sobre un libro. Con toda razón, Vappereau tuvo la impresión de realizar con Lacan un análisis de niño: "Lacan nos arrastró al corazón del dolor de existir. Si no hubiera estado allí, me habría muerto o me habría vuelto loco. Todos somos enfermos mentales, pero no todos estamos obligados a estar locos. El loco es el que reprocha al mundo las perturbaciones de su alma."[33]

En 1975, Vappereau conoció a Clavreul y pidió que se hiciera el pase. Éste lo mandó de nuevo con Lacan, que le dijo: "Adelante." Regresó a ver a Clavreul, quien afirmó: "Lacan me ha dicho que no estaba usted en análisis con él." Muy sorprendido, Vappereau volvió a casa de Lacan, que le soltó: "Hay que volver a empezar todo eso." La cura continuó. Vappereau pagó entonces sus sesiones, se hizo psicoanalista, y después fue a seguir en Jussieu la enseñanza de Pierre Soury.[34] Sin integrarse en el pequeño grupo de la calle de Dahomey, empezó a exponer en público sus propios trabajos topológicos, a la vez que seguía viendo a Lacan.

En esa experiencia de los límites, el trabajo sobre los nudos tuvo el efecto de disolver las fronteras entre práctica analítica y actividad teórica, hasta el punto de hacer del psicoanálisis mismo un lugar borromeizado donde la relación transferencial se literalizaba para abrirse sobre la infancia recobrada de los diferentes protagonistas: infancia del juego, infancia de la lactancia, infancia del vacío, de la falta, de la hiancia y del *no-todo*.[35]

Si la topología actuaba como una búsqueda del Graal de la que surgían los significantes de la infancia y los fantasmas de la locura, tuvo también como consecuencia una refundición de la doctrina de la sexualidad. Lacan quiso inscribir en efecto para la posteridad lo que había sido en 1960 su avanzada principal en ese campo. Con ello pretendía a la vez responder a los argumentos de los movimientos feministas que no habían dejado de criticar el falocentrismo freudiano. A partir de marzo de 1972, justo después de haber introducido el nudo borromeo, se puso a construir un matema de la identidad sexual haciendo entrar en el cuadrado lógico de Apuleyo lo que él llamaba las *fórmulas de la sexuación.*[36]

Se presentaban cuatro proposiciones. En la primera, llamada *universal afirmativa*, Lacan traducía el enunciado: "Todos los hombres tienen el falo" con la fórmula: "Para todo *x*, la propiedad Φ se aplica a *x*." En la segunda, llamada *universal negativa*, traducía el enunciado: "Ninguna mujer tiene el falo", por la fórmula: "Para todo *x*, la propiedad Φ no se aplica a *x*". Constatando que esas dos fórmulas servían para definir la identidad femenina por un lado y la identidad masculina por el otro como situadas en una relación de complementariedad, Lacan indicaba el lugar de un callejón sin salida: en efecto, no puede haber complementariedad en un terreno donde reina siempre la diferencia.

Por consiguiente, presentaba otras dos proposiciones correctivas. Una tercera, llamada *particular negativa*, servía para volver a traducir la fábula freudiana de la horda primitiva: los hombres constituyen un conjunto universal de todos los hombres sometidos a la castración. Sólo un hombre se sustrae a ella: el padre de la horda, es decir, el padre simbólico. Fabricando un alógrafo, Lacan llamaba *hommoinzin* (palabra fabricada con la raíz de *homme*, "hombre" y una terminación fantasiosa, y que suena casi como *homme moins un*, "hombre menos uno", o como *au moins un*, "por lo menos uno") a ese padre encargado de instituir la fantasía de un goce absoluto a partir de quien, podía ordenarse para todos

los demás (hombres) el lugar prohibido: prohibición del incesto, goce inaccesible.

La cuarta proposición, llamada *particular doblemente negativa*, traducía el enunciado: "No existe un *x* que sea excepción a la función fálica." Lacan subrayaba con ello el principio, en el inconsciente, de una disimetría radical entre la identidad sexual masculina y femenina. Para las mujeres, decía, no existe límite al goce. Por consiguiente, *la* mujer en el sentido de lo universal o de la "naturaleza femenina" no existe. De donde la fórmula: "La mujer no existe", o también: "La mujer es no-toda." En cuanto al goce femenino, se define por ser un goce "suplementario". La ausencia de complementariedad en los dos modos de la identidad sexual la traducía Lacan de la manera siguiente: "No hay relación sexual."[37]

Estas fórmulas de 1973 no eran de hecho sino la puesta en forma de ecuación de las tesis ya presentadas por Lacan treinta años antes, y después retomadas a lo largo de los años. Se trataba una vez más de revalorizar esa función paternal "rebajada por la sociedad industrial" y de mostrar hasta qué punto el poder femenino era aplastante por comparación con la fragilidad fálica. Una vez más, Lacan tomaba la contrapartida de las tesis feministas clásicas que hacían de la mujer una víctima de la opresión masculina. En lugar de negar esa opresión —que no ponía en duda—, subrayaba que podía, desde el punto de vista del inconsciente, invertirse en su contrario, puesto que la relación entre los sexos estaba gobernada por el principio de una radical disimetría. Indudablemente, Lacan conservaba con Freud, contra Jones, la idea de un falicismo original y de una libido única, pero la corregía mediante una tesis del "suplemento" que le había sido inspirada por Bataille, por los surrealistas y por su frecuentación de la locura femenina.[38]

Así seguía sintiendo, al final de su vida, el mismo odio hacia las madres, y la misma fascinación por las mujeres locas y místicas. Todo sucedía como si su propia novela familiar siguiera invadiendo su doctrina, incluso cuando intentaba dotarla de un fundamen-

to y de una formalización susceptibles de desligarla de todo anclaje afectivo.

En esa novela familiar, el dominio de las madres seguía representándose como sirviendo para abolir o rebajar la función del padre. En cuanto al sexo de la mujer, Lacan lo teorizaba, desde su encuentro con Bataille y su lectura de *Madame Edwarda*, como un lugar de horror, un agujero abismal, una "cosa" dotada de una oralidad extrema, de esencia incognoscible: un real, una heterología. En marzo de 1955, en una estupefaciente lectura del famoso sueño de Freud "La inyección hecha a Irma", había interpretado en ese sentido el relato freudiano, asimilando la "boca abierta" de Irma a un sexo abismal de donde surgía una aterradora cabeza de Medusa. Y después, en 1970, como para recoger en una fórmula única todo el terror que le inspiraban las madres y toda la fascinación que sentía por la metáfora animalista de una mística de la oralidad, había declarado: "Un gran cocodrilo en cuya boca está uno, eso es la madre. No se sabe lo que se le puede ocurrir de repente, para cerrar su hocico. Es eso el deseo de la madre." Finalmente, no se expresó nunca tan violentamente como cuando comentó la biografía de Lytton Strachey, comparando al personaje de la reina Victoria con una inmensa vagina dentada: "¿Qué fatalidad", decía, "hizo que un tal Alberto de Sajonia-Coburgo haya caído ente las patas de la Queen? No había en él ninguna inclinación hacia las mujeres. Pero cuando se encuentra uno con una vagina dentada, si puedo decirlo así, de la talla excepcional de la reina Victoria... Una mujer que es reina. Es verdaderamente lo mejor que puede darse en eso de vaginas dentadas." Prosiguiendo el enunciado de sus fantasías, evocaba la vagina dentada de otras reinas devoradoras: Semíramis, Isabel de Inglaterra... El estilo era el mismo que había desplegado en vísperas del congreso de Edimburgo a propósito de las "hembras" que dirigían la IPA.[39]

El descubrimiento del planeta borromeo había llevado a Lacan a volver a encontrar algunos de los significantes principales del mundo de su infancia y de su adolescencia. No nos asombrará pues que, a favor de su práctica de los nudos, se haya empeñado

en ligar su propia búsqueda de lo absoluto con la aventura literaria más innovadora del siglo: la de James Joyce. Nunca hasta entonces había efectuado Lacan una lectura fecunda de la obra del gran escritor irlandés. Pero había tenido ocasión, como sabemos, de cruzarse con él en una época crucial de su vida en que, rechazando definitivamente el catolicismo, se había sublevado con una violencia inaudita contra las figuras paternales de la estirpe Lacan, acusadas de haber transformado su infancia en pesadilla: Émile, el abuelo autoritario, dominado por su mujer, Alfred, el padre débil, aplastado por su padre y sometido, él también, a una esposa devota de la Iglesia. Todos esos personajes, modelados por lo imaginario de un joven en busca de identidad, habían acabado por encontrar su lugar, en el discurso lacaniano, como los héroes negativos de una novela familiar.

De modo que todavía estaban presentes, cincuenta años más tarde, cuando el viejo maestro se zambulló con extremo goce en la lectura de *Ulises*, de *Stephen el héroe* y de *Finnegans Wake*.[40] Fue un joven universitario, Jacques Aubert, quien arrastró a Lacan por ese camino, a principios del año 1975. Buen lector de los *Escritos*, utilizaba él mismo los conceptos lacanianos para estudiar los textos de la literatura inglesa. Muy pronto propuso a Lacan participar en el V simposio internacional sobre Joyce que debía celebrarse en París en junio. Lacan aceptó: "Funcionamos por un sistema de intercambios", subraya Aubert; "yo pensaba que podía interesarse en tal o cual cosa, tal frase, y tomaba una nota. Por su lado, él me hacía una pregunta, me sometía un pasaje."[41]

Lacan no se contentó con esa colaboración. Entró en conocimiento de un número considerable de obras dedicadas a Joyce, lo mismo textos biográficos que ensayos críticos. Consultó también los trabajos de los escritores de las revistas *Tel quel* y *Change*: Philippe Sollers, Jean-Pierre Faye y Jean Paris.[42] "Desembarcó una noche a la una de la mañana en casa de Faye", cuenta Jean Paris, "pues quería utilizar una palabra de doble fondo [*mot-valise*] que yo había fabricado."[43]

El 16 de junio de 1975, en el gran anfiteatro de la Sorbona, Lacan tomó la palabra después de Maria Jolas para pronunciar una alocución muy corta, titulada "Joyce le symptôme" [Joyce el síntoma].[44] De entrada, recordó su encuentro con el escritor, identificándose sin vacilar con él, con su errancia, con su exilio, con su odio a la familia y a la religión: "Saliendo de un medio bastante sórdido, Stanislas para llamarlo por su nombre —niño de curas, vaya, como Joyce, pero de curas menos serios que los suyos, que eran jesuitas, y Dios sabe lo que él supo hacer de ellos—, en una palabra, emergiendo de ese medio sórdido, sucede que a los diecisiete años, gracias al hecho de que frecuentaba la casa de Adrienne Monnier, conocí a Joyce. Lo mismo que asistí, cuando tenía veinte años, a la primera lectura de la traducción que había salido de *Ulises*." Y añadió: "Creemos que decimos lo que queremos, pero es lo que han querido los otros, más en particular nuestra familia que nos habla [...]. Pido excusas por contar mi historia. Pero pienso que no sólo lo hago en homenaje a James Joyce."[45]

Después de haber participado en ese coloquio, Lacan dedicó todo su seminario del año 1975-1976 a un comentario de la vida y de la obra de James Joyce. Le dio el título de "Le sinthome". Ese término estaba forjado a partir de la palabra *symptôme* [síntoma]: "Remítanse al Bloch y Wartburg, diccionario etimológico de sólido asiento: leen allí que el síntoma se escribió primero en francés *sinthome*. Joyce el *sinthome* hace homofonía con la santidad..."[46] [pues en efecto, tanto *sinthome* como *symptôme* se pronuncian en francés exactamente igual que *saint homme*, santo hombre]. Esa referencia a la etimología permitía a Lacan fabricar una palabra de doble fondo sobre el modelo de *Finnegans Wake* para definir la idea joyciana de una redención por la escritura. La palabra incluía varios términos que eran en cierto modo los "significantes" del universo joyciano según Lacan: *sin* (el pecado), *homme* [hombre] o *home* (*home rule*, ley de autonomía en los combates por la independencia irlandesa) y finalmente *Saint Thomas* [Santo Tomás]. Así, el *sinthome* podía escribirse *sinthome rule* o *sinthomadaquin* [que se pronuncia exactamente como *Saint Thomas d'Aquin*, San-

to Tomás de Aquino]. El empleo de esas palabras fabricadas remitía al hecho de que Joyce había tomado de Santo Tomás una teoría de la creación que derivaba de la *claritas*, es decir, de la tercera cualidad de lo bello según la cual el objeto revela su esencia al hacerse la cosa misma. Es el personaje de Stephen Dedalus quien enuncia esta tesis de la creación, ya llamada por Joyce *epifanía* (aparición) desde sus primeros escritos. Ésta se define como una "súbita manifestación espiritual que se traduce por la vulgaridad de la palabra o del gesto, o bien por alguna frase memorable del espíritu mismo".[47]

En la perspectiva de Lacan, la epifanía tomaba el nombre de *sinthome* o también de "esplendor del ser". Joyce era designado pues por su síntoma, convertido en *sinthome*. Dicho de otra manera, su nombre se confundía con esa teoría de la epifanía que había hecho suya y que consistía en situar la creación en un reino del éxtasis místico retirado del tiempo. A través de ésta, Lacan volvía a encontrar a su vez los temas fundamentales de su investigación de los años setenta: búsqueda de una lógica liberada del tiempo y de la historia, voluntad de tocar un "real" cada vez más imposible, fascinación finalmente por la cuestión del goce asimilado a una "cosa japonesa", a una exaltación mística, a una "literalidad" y, finalmente, a una perversión —escrita *père-version* [padre-versión].

Y como esa búsqueda tomaba la forma de una vasta geometría borromea, Lacan integró el *sinthome* en su nueva problemática de los nudos. En un primer tiempo, se esforzó, sin lograrlo, en construir un lazo tetrádico, es decir en "anudar borromeanamente entre cuatro". Después lanzó un reto a sus amigos matemáticos, que resolvieron el problema. Thomé fue el primero que aportó un dibujo de cuatro tréboles: "Mis sentimientos" subrayó Lacan, "eran pura y simplemente de entusiasmo, y creo haberles mostrado algo de eso cuando los vi unos meses más tarde. De cómo lo habían encontrado, no pudieron darme cuenta."[48]

Pero, al añadir ese cuarto anillo, nombrado *sinthome*, al nudo de tres, Lacan jugaba una vez más a introducir al mismo tiempo

su doctrina y su novela familiar en la obra joyciana. Subrayaba en efecto que el *sinthome*, o *père-version*, era una "versión hacia el padre". Con ello, interpretaba la novela *Ulises* como una pura autobiografía. En la relación entre los dos héroes, Leopold Bloom y Stephen Dedalus, veía un testimonio por el cual Joyce permanecía arraigado en su padre a la vez que renegaba de él. Deducía de ello que el padre del escritor estaba loco, que el nombre-del-padre estaba prescrito [*forclos*] del discurso joyciano, y que, para suplir esa ausencia, Joyce había tenido la voluntad feroz de "hacerse un nombre", es decir, de dejar su nombre a la posteridad, obligando así a los "universitarios a escribir sobre él durante tres siglos": "El deseo de Joyce de ser un artista que ocuparía a todo el mundo [...] ¿no es exactamente el compensatorio del hecho de que su padre no haya sido nunca para él un padre?"[49]

Aplicando su teoría de la prescripción [*forclusion*] al "caso Joyce", Lacan subrayaba que la esquizofrenia de Lucía, la hija del escritor, debía interpretarse en función de una carencia paterna. Joyce, en efecto, decía, había considerado a su hija como una telépata, y la había defendido contra el imperio de los médicos. Ahora bien, esa creencia en la telepatía, es decir, en la idea de una producción de lenguaje inspirada por el más allá, no era, según Lacan, sino el síntoma de la concepción joyciana del arte que debía desembocar en *Finnegans Wake*, en la reconstrucción de una lengua fundamental nacida de la disolución del lenguaje.

Al interpretar *Ulises* como una novela autobiográfica, Lacan se identificaba con Joyce para hablar del drama del hijo de Alfred, obsesionado desde siempre con la voluntad de hacerse un nombre. Pero al evocar la esquizofrenia de Lucía, contaba también la tragedia de un padre habitado por la culpabilidad de no haber sabido transmitir su nombre a su hija. La confrontación con el universo joyciano tenía pues el efecto no sólo de volver a sumergir a Lacan en la contemplación fantasiosa de su historia, sino de acentuar el proceso de abolición de su discurso, ya ampliamente iniciada por la práctica de los nudos. Si los personajes de la novela joyciana servían para ilustrar el eterno retorno de una temática de

la paternidad imposible, los procedimientos de escritura puestos en obra en *Finnegans Wake* abrían el camino a la búsqueda de una metamorfosis de lenguaje.

Se sabe que Joyce había redactado durante diecisiete años esa gran obra final dándole el título de *Work in progress*. Mezclaba en ella diecinueve lenguas, entre ellas el islandés antiguo, el tibetano, el griego y el sánscrito, y hacía estallar las palabras en múltiples significaciones según el procedimiento freudiano de la condensación. Para crear sus juegos de palabras y sus transmutaciones, Joyce añadía a sus conocimientos lingüísticos los trabajos de los físicos y de los matemáticos: "Como la sencillez primitiva de los átomos debía fragmentarse en protones, electrones, neutrones [...]", escribe Jean Paris, "las palabras se descomponen en elementos lógicos, fonéticos, semánticos, etimológicos [...]. Algunos, provistos de un único electrón, corresponderán a la charada, como *Rothschild* que Joyce ortografía *redshields* (escudos rojos), o *goat* (cabra) del que hace *Gott* (Dios)."[50]

La fascinación ejercida en Lacan por esa obra fue tanto mayor cuanto que él mismo era desde hacía mucho tiempo un virtuoso de los juegos de lenguaje. Y como su propia búsqueda topológica lo arrastraba también al terreno de una empresa fáustica que se parecía a la de Joyce, se puso a escribir y a hablar en el estilo de *Finnegans Wake*. Todo sucedía como si, después de haber buscado en esa obra la fuente secreta de la locura humana, Lacan basculara él mismo hacia un ejercicio de lenguaje de la psicosis, volviendo a ligarse así, al acercarse a la muerte, con esa práctica de los *Escritos inspirados* que había sellado, en el umbral de los años treinta, su entrada en la historia de la psiquiatría: "Yo empecé por escribir *Escritos inspirados*, es en lo que tengo demasiado de qué asombrarme al encontrarme confrontado con Joyce [...]. ¿Estaba loco Joyce? ¿Por qué cosa fueron inspirados sus escritos?"[51]

Así como Lacan había mimado siempre, con su palabra, el discurso del inconsciente, así, a partir de 1975, se apoderó de la escritura joyciana hasta el punto de disolver su enseñanza en una lengua hecha casi exclusivamente de juegos de palabras, de aló-

grafos, de palabras de doble fondo y de neologismos que no dejaban de recordar los significantes fundamentales de su doctrina y de su historia. He aquí algunos: la *crachose*, para significar a la vez la *cosa* [*chose*] freudiana y el hecho de que Freud había inventado una práctica de escupir [*cracher*] y espurrear; *jaclaque*, estar hasta el copete [*en avoir sa claque*] de Jacques Lacan, escrito también *Jules Lacue* (a la inglesa); la *Aimée de Mathèse* [a la vez la Aimée de mi tesis y la amada de matesis], *folisopohie* [juego entre *philosophie*, filosofía, y *folie*, locura], *affreud* [alógrafo de *affreux*, espantoso, con la ortografía de Freud], *ajoyce*, etc.

Para la publicación de las actas del coloquio, entregó en 1978 un texto redactado de esta manera:

> Joyce el Síntoma que ha de entenderse como Jésus la Codorniz: es su nombre. Podía esperarse otra cosa de mí [*d'emmoi*, alógrafo aproximado de *de moi*, de mí, ortografiado como *emmoi* o *émoi*, emoción]: yo nombro. Que eso haga joven [*jeune homme*, que se pronuncia igual que *je nomme*, yo nombro] es una recaída de la que no quiero retirar más que una sola cosa. Es que somos s'homos [*nous sommes z'hommes*].
>
> "LOM: esto en francés dice bien lo que quiere decir [se pronuncia como *l'homme*, el hombre]. Basta escribirlo fonéticamente: eso lo fonetica [escrito *faunétique*, a la manera de fauno] (faun...) a su medida: lo *eaubscène* [pronunciado como *obscène*, obsceno, y escrito como *eau*, agua]. Escriban eso eaub... para recordar que lo bello no es otra cosa [pues *eaub* es anagrama de *beau*, bello]. Secrebello [*Hissecroibeau*, como se pronunciaría popularmente, incluyendo *hisse*, alza] por escribir como el hessecabel sin el cual noaiquien [*il n'y en a pas* escrito según la pronunciación popular *hihanappat*, que incluye *hihan*, onopatopeya del rebuzno, y *appât*, cebo o atractivo] sea ¡ding! dnom dom [onomatopeya de unas campanadas pero aludiendo a *dingue*, popularmente loco, *d'nom = de nom*, de nombre,

Silvia Bataille en *Une partie de campagne* de Jean Renoir, 1936.







Louis Althusser y Jacques Lacan, testigos de la boda
de Jacques Nassif y Caroline Eliacheff, el 9 de enero de 1971.



Congreso de la IPA, Amsterdam, 1951.
Al centro, Jacques Lacan y, a su izquierda, Serge Lebovici.
En primera línea desde la izquierda:

Jacques Lacan y Jenny Aubry en el congreso de la EFP.
23 de mayo de 1971. Aix-en-Provence.






4137
XJ 75



François Wahl
en 1966 en Argentière,
cuando editaba los
Escritos.

Pierre Saury
en la Maison des scienc
de l'homme en junio
de 1981 en ocasión

> *d'hom = d'homme*, de hombre]. LOM [*l'homme*, el hombre] se lomeliza a más y mejor. Moja, le dicen, hay que hacerlo: pues sin mojar nada de hessecabel.[52]

La locura, el nombre-del-padre, el nudo, el delirio, el síntoma: tales fueron los temas abordados por Lacan durante su tercer viaje al continente americano, a fines de otoño de 1975. Nueve años antes, en febrero de 1966, había cruzado por primera vez el Atlántico y se había dirigido a Nueva York, a Detroit, a Chicago y a Boston para dar seis conferencias sobre el tema del deseo y de la demanda. Roman Jakobson había organizado el viaje para una duración de tres semanas y se había ocupado personalmente de las invitaciones en las principales universidades norteamericanas. Lacan había ido después a México, y luego, en octubre del mismo año, había participado en el simposio sobre el estructuralismo en Baltimore.[53] Teniendo que tomar un desquite contra el mundo angloamericano del que había sido excluido por la escisión de 1963, no se sintió descontento de ver, durante su tercer viaje, que su enseñanza empezaba a conocerse en algunas universidades especializadas en el terreno de la literatura francesa y del feminismo. No obstante, seguía sin soportar el éxito de que gozaba allí Paul Ricœur, ni la celebridad adquirida por Derrida.

En Francia, en 1975, la gloria y la notoriedad de Lacan eran inmensas. La EFP irradiaba con todos sus destellos, a pesar de la crisis del pase; las actividades editoriales estaban en pleno auge; el seminario reunía multitudes; finalmente, se esbozaba un movimiento de reconquista, para los lacanianos, en la universidad de París VIII-Vincennes, bajo el impulso de Jacques-Alain Miller. En Estados Unidos, por el contrario, la celebridad del maestro y el reconocimiento de su obra avanzaban lentamente. La implantación del lacanismo se operaba únicamente por la vía universitaria y no tocaba al legitimismo freudiano. Dicho de otra manera, en los países de lengua inglesa, así como en los de la Europa del Norte en general, la obra de Lacan se consideraba como perteneciente a la historia del pensamiento filosófico francés, nunca como una doc-

trina clínica. Los medios psicoanalíticos de la esfera angloamericana seguían impenetrables a todo progreso de un movimiento psicoanalítico cualquiera de obediencia lacaniana.[54]

A partir de 1973, no hubo más que un joven universitario neoyorquino, Stuart Schneiderman, que siguiera en París una cura con Lacan, lo cual le valdrá ser considerado durante varios años como el único psicoanalista lacaniano del continente americano. De Francia y del gran hombre, no conocerá la historia sino bajo la forma de una leyenda, incluso de un rumor. He aquí a título de ejemplo cómo contará, en 1983, los gloriosos hechos y gestas del maestro durante la ocupación: "¿Dónde se encontraba Lacan durante la guerra? La pregunta se ha planteado a menudo, y la respuesta, en la medida en que puedo decirlo, es que Lacan escapó de la Francia ocupada en compañía de su mujer a bordo de un barco que le hizo cruzar el Loira en plena noche. Durante la mayor parte de la Ocupación, vivió en Saint-Laurent-du-Var, cerca de Antibes. La mujer de Lacan, Sylvia Bataille, era judía, y si hemos de creer a Catherine Clément en *Vies et légendes de Jacques Lacan*, fue denunciada a la Gestapo a comienzos de la Ocupación. Siempre según el relato de Catherine Clément, Lacan se dirigió entonces a la sede de la Gestapo para exigir el expediente reunido sobre su mujer. Acabó por conseguirlo y se lo llevó consigo, pero Clément no precisa cómo lo logró —por robo o bien por la fuerza de su personalidad—. Si es cierto que el comportamiento de un hombre en situación de crisis dice mucho de su carácter, nos es forzoso reconocer en Lacan un hombre cuya conducta ética personal fue irreprochable."[55]

Este texto muestra hasta qué punto el proceso de deshistorización iniciado por la publicación de los *Escritos* en 1966, pero presente ya antes de esa fecha en los textos y en la enseñanza de Lacan, había acabado por hacer estragos en el corazón de la cuarta y de la quinta generaciones psicoanalíticas francesas.

Pamela Tytell había conocido a Lacan en julio de 1973 en el Reidhall de la calle de Chevreuse, donde la Columbia University orga-

nizaba un seminario de verano sobre el psicoanálisis y la literatura: entre los invitados figuraban Gilles Deleuze, Félix Guattari, Denis Hollier, Catherine Clément. Lacan acababa de perder a su hija mayor, y cuando vino a hablar, todo el mundo respetó su duelo. Después del curso, en el café, Pamela, que había leído los *Escritos* y conocía muy bien la situación francesa del psicoanálisis, hizo al maestro preguntas muy pertinentes. Regresó después a trabajar en su doctorado, en la universidad de Columbia. Cuando Lacan desembarcó en Nueva York para sus conferencias, acompañado de Thérèse Parisot que representaba a la EFP, fue encargada de ocuparse de él con Paul Newman. Éste enseñaba la literatura francesa en el colegio Sarah Laurence.

La primera conferencia tuvo lugar en la Yale University, el 24 de noviembre. Lacan habló de sí mismo, del caso Aimée y de la importancia de la psicosis en sus investigaciones: "La psicosis es una tentativa de rigor", declaró, "en ese sentido diré que yo soy psicótico por la única razón de que siempre he tratado de ser riguroso."[56] En el debate que siguió, al que asistían Soshana Felman y Sherry Turkle, subrayó que toda investigación histórica debía fundarse en el rastro y en el documento escrito: "Sin el documento escrito, usted sabe que está en un sueño. Lo que el historiador exige es un texto: un texto o un pedazo de papel; de todas maneras, tiene que haber en algún sitio, en un archivo, algo que certifique por medio de lo escrito y cuya falta hace imposible la historia... Lo que no puede certificarse por escrito no puede considerarse como historia."[57]

Para un hombre que se había pasado la vida dando una enseñanza oral, deshistorizando su historia y hablando por alusión y anécdota, el reto lanzado al historiador era considerable, especialmente en un siglo en que el archivo oral había adquirido, por el hecho de las nuevas técnicas de registro y de comunicación, un estatuto de fiabilidad.

En Nueva York, Lacan se había alojado en el hotel Saint-Regis: "Era la mañana de *Thanksgiving*", escribe Newman, "día de acción de gracias en el calendario norteamericano que se remonta a

los primeros colonos puritanos —día de agradecimiento y de reconciliación, día de descanso, día de reuniones familiares, y en Nueva York día de silencio—. Acababa de levantarse en el hotel Saint-Regis, se instaló en el *hall* sin decir nada, se acomodó al asiento y a un puro convenientemente liado. Después de un largo silencio, una reflexión se transmutó en una frase pronunciada de manera perpleja y agotada: 'América me esponja.'"[58]

Persuadido de ser mundialmente célebre, Lacan quiso tener el privilegio de una visita privada al Metropolitan: "Díganles que soy Lacan", exclamó ante sus tres interlocutores petrificados. Pamela Tytell resolvió el problema con un buen humor muy "lacaniano": telefoneó al administrador de la ópera y le anunció que Jean-Paul Sartre quería ir de incógnito. Halagado de recibir a un huésped tan prestigioso, éste aceptó en seguida. Pamela le aconsejó simplemente, como se trataba de un capricho, que no interpelase al filósofo por su nombre. No pudo evitar sin embargo que, durante la conversación, se pidieran noticias de Simone de Beauvoir. A pesar de eso, no se reveló la supercherría: Lacan no entendía bastante el inglés para descubrirla. En cuanto a Pamela, desplegó todos sus talentos de traductora para prolongar el *quid pro quo*. La jornada fue memorable y Lacan quedó encantado de la acogida que se le dio: "Éramos permanentemente sus intermediarios. Entre Nueva York y él, la comunicación pasaba por nosotros y estábamos movilizados a su servicio desde las ocho de la mañana."[59]

Obsesionado por el planeta Borromeo, Lacan se apoderaba, en todos los restaurantes por los que pasaba, de las servilletas de papel: dibujaba en ellas nudos. Una tarde, dándose cuenta de que había olvidado llevar consigo sus aros preferidos, confeccionados por Judith, exigió que le encontraran otros de inmediato. Pamela se dirigió entonces a Macy's para comprar anillas de cortina de plástico fluorescente de varios colores. Buscó también cables de teléfono cuyas fibras eran maleables. Muy orgullosa de sus compras, regresó agotada al hotel. Quedó estupefacta de ver a Lacan hacer una rabieta, tirar el paquete al suelo y salir de la habitación.

Al día siguiente lo había olvidado todo y se declaró satisfecho con sus nuevos juguetes, encontrando incluso que la panoplia era tan bella como la de Judith.

La escena se desarrollaba siempre según un ritual perfectamente dispuesto: "Voy a pensar", decía Lacan, que se despedía de sus anfitriones para entregarse a sus actividades borromeas. Disponía entonces cada anillo en el orden adecuado y cada *marker* en un lugar determinado, después se ponía a dibujar en un silencio absoluto. En todos los lugares adonde iba después, como en su conferencia de Columbia, trazaba en la pizarra sus nudos antes de hablar.

Una noche, se sintió encantado de encontrarse con el escritor Serge Doubrovski y con su compañera. Fueron juntos a cenar a un rascacielos y Lacan evocó el recuerdo de su buen maestro Clérambault.[60]

Una mañana, Pamela se cruzó con Salvador Dalí en el *hall* del Saint-Regis, donde tenía una habitación reservada todo el año. Estaba en Nueva York para inaugurar una retrospectiva de sus obras y ostentaba por todas partes una magnífica capa de visón. Los dos hombres no se habían vuelto a ver desde hacía casi cuarenta años y cayeron uno en brazos del otro. Dalí invitó a Lacan y a sus gentes a almorzar en el restaurante *Bruxelles*, en compañía de Gala, exigiendo al *maître* que no dejara entrar a nadie. Se trabó entonces un fabuloso diálogo:

—Yo hago nudos —dijo el psiquiatra.

—¡Ah, sí! Las islas Borromeas —contestó el pintor.

Lacan se apoderó de un pedazo de servilleta, que Dalí se apresuró a quitarle de las manos:

—Déjame a mí, hay que dibujarlo en cierto orden, si no, no funciona, no se separa. Lo aprendí todo en Italia. Si vas a la tumba de Carlos Borromeo comprenderás.

Después, evocando el famoso encuentro sobre la paranoia crítica, exclamó:

—¿Por qué no dijiste nada cuando nos vimos y yo llevaba esparadrapo en la nariz?

—Porque sabía perfectamente que no tenías nada.

—¡Es fantástico, fuiste el único que no dijo nada!

Caminaron por Manhattan. La gente se volvía para mirar a Dalí cuya foto estaba reproducida en todas las revistas. A cada signo de reconocimiento, Lacan inclinaba la cabeza para dar las gracias a la muchedumbre de los admiradores. Cuando Dalí compró los periódicos neoyorquinos para leer los artículos consagrados a su exposición, le pidió que no olvidara, al día siguiente, recordarle que consultara la prensa para encontrar las reseñas de sus propias conferencias.[61]

En Boston, en el Massachussetts Institute of Technology, encontró a Roman Jakobson y habló ante un auditorio compuesto de matemáticos, de lingüistas y de filósofos, entre ellos Willard Quine y Noam Chomsky. Se había procurado por lo demás las obras de este último antes de su partida yendo a la librería *La Répétition*, en la calle Saint-André-des-Arts, donde era muy conocido. Allí había charlado con encanto y cortesía de su futuro viaje "a las Américas" y de su encuentro probable con el autor de la *Lingüística cartesiana*. A la vez angustiado y excitado ante la idea de esa temporada del otro lado del Atlántico, había afirmado que se proponía explicar a Chomsky su concepción del lenguaje. Al cabo de una hora, había partido con un gran paquete de libros bajo el brazo, sin pensar para nada en pagarlos. Ante un espectáculo tan pasmoso, el cajero no se había atrevido a reclamar, seguro de recibir un cheque al día siguiente. Eso fue todo lo que sacó.[62]

Sea como sea, en el MIT ningún estudioso se sintió embarazado por la cuestión del rigor matemático al que se exponía Lacan con su práctica de los nudos, ni por la posible búsqueda de los "fundamentos". Sin embargo, ni uno solo de los miembros de esa comunidad comprendió el uso lacaniano de la topología. El sociólogo Sherry Turkle, que regresaba de París después de una minuciosa pesquisa sobre la situación francesa del psicoanálisis, fue testigo de esa imposible comunicación entre dos mundos. Ante una pregunta sobre el interior y el exterior, Lacan pronunció unas palabras que se tomaron como un enunciado delirante: "Los dese-

chos", dijo, "son lo único que da testimonio de que tengamos un interior. Los desechos vienen tal vez del interior, pero la característica del hombre —y eso contrasta por completo con otros animales— es que no sabe qué hacer de sus desechos... ¿Por qué está tan azorado con ellos cuando las cosas son tan discretas en la naturaleza? Claro que es verdad que tropezamos todo el tiempo con mierdas de gato, pero el gato se cuenta entre los animales domésticos. Pero si toman ustedes los elefantes, es impresionante ver el poco lugar que ocupan sus desechos, mientras que, si lo pensamos, podrían ser enormes. La discreción del elefante es cosa curiosa. La civilización es el desecho, *cloaca maxima*."[63]

Y para colmo, Lacan respondió a una pregunta de Chomsky sobre el pensamiento, provocando así un verdadero escándalo: "Creemos pensar con nuestro cerebro, yo pienso con los pies. Sólo allí es donde encuentro algo duro. A veces, pienso con los músculos cutáneos de la frente, cuando me golpeo. He visto bastantes electroencefalogramas para saber que no hay sombra de pensamiento."[64] Al oír esas palabras, Chomsky tomó al conferencista por un loco. Más tarde, a pesar de las explicaciones de su amiga Mitsou Ronat, que se esforzó durante varios años en hacerle comprender el carácter metafórico de esas frases, siguió persuadido de que Lacan se había burlado de su auditorio norteamericano hasta el punto de querer convencer a los sabios del MIT de que el cerebro humano tenía su sede en la osamenta o en las falanges del pie. El asunto se convirtió en chisme y el chisme se transformó en leyenda: Lacan había querido convertir a Norteamérica a una nueva "peste" oscurantista dejando creer en un origen pedestre de la inteligencia humana.[65]

Había obligado a Pamela Tytell y a Paul Newman a ir con él y con Thérèse Parisot a Boston. Después de acompañarlo al aeropuerto, viajaron en la Greyhound.[66] A la mañana siguiente, los esperaba a pie firme en su hotel ante un copioso desayuno. No fueron a la conferencia del MIT, pero se reunieron con Lacan en la asamblea de profesores en el restaurante Ritz, donde la corbata era obligatoria, como en todos los lugares elegantes de Nueva In-

glaterra. El maestro llegó ante sus anfitriones vestido con una suntuosa camisa de seda de cuello recto y una larga pelliza que depositó en el respaldo de su silla. Cuando el *maître* vino a proponerle una corbata, se puso furioso, volcó su silla y aulló obscenidades, saliendo después del lugar con sus tres amigos bajo la mirada estupefacta de las señoras de la buena sociedad bostoniana. En la calle, lanzó imprecaciones contra la América puritana. Unas horas más tarde, había olvidado por completo el incidente, como si estuviera "prescrito" [*forclos*] en su memoria.[67]

Tal fue pues la peste llevada por Lacan a las Américas. Reanudando la labia surrealista y nihilista de su juventud, se atrevió a desafiar al Nuevo Mundo con sus charadas, sus juegos de lenguaje y sus rabietas, como si, en el umbral de la senilidad que empezaba a acecharle, hubiera querido poner en acto, hasta la incandescencia, la famosa frase transmitida por Jung y sin duda nunca pronunciada por Freud

A su regreso, volvió a encontrarse con los nudos, el *sinthome* y la calle de Dahomey donde se elaboraba la búsqueda de lo absoluto. Durante tres años, los intercambios de cartas prosiguieron entre los tres protagonistas del planeta Borromeo.[68]

Otro hombre, ajeno al universo de los matemáticos, aportó a Lacan, durante aquellos años, su talento, su juventud, su entusiasmo y su inteligencia. Nacido en Montpellier en 1943, François Rouan se había destinado a la pintura desde la edad de quince años. El año de su nacimiento, había sido tomado como rehén con su madre por la Milicia y encerrado en una escuela donde se torturaba a los estudiantes de liceo: "Estaba presente en los lugares de esa escena", escribe Denis Hollier, "pero no la vio. Forma parte de la generación de los que nacieron durante la guerra pero no la vieron, aquellos para quienes fue un recuerdo de infancia que eran demasiado jóvenes para registrar."[69]

La idea de que "el deseo de ver" pueda confrontarse con objetos innombrables se encontraba en parte en la técnica del "entretejido" o del "trenzado" utilizada por Rouan desde sus pri-

meras telas. Se trataba en efecto, directamente en la línea de la herencia de Matisse, de Mondrian y de los minimalistas norteamericanos, de mostrar lo que de costumbre no aparecía en el cuadro: la materialidad del soporte. Una primera tela se sumergía en un tinte, después otra, y después las dos se recortaban y trenzaban juntas. Una tercera operación consistía entonces en pintar sobre el soporte conseguido así: "Estaba en estado de inhibición ante el trabajo", subraya Rouan. "Al principio, no fue más que un medio de escapar a mi inhibición ante la tela blanca. Necesitaba pintar y no tenía *nada* que pintar."[70]

Cuando conoció a Jacques Lacan, en la Pascua de 1972, François Rouan estaba desde hacía un año en Roma como pensionado en la villa Médicis, dirigida por Balthus. Había tomado sus distancias respecto del maoísmo desde febrero de 1968, y había salido de París con la intención de aprender a pintar descubriendo la Italia del arte barroco y del Renacimiento. Trabajaba en una serie de telas, *Las salidas de Roma*, o *Puertas*, que utilizaban todavía la técnica del trenzado propiamente dicha. El principio físico del trenzado de las telas se abandonará más tarde en provecho de un trenzado pintado, es decir simulado y ya no real. Ese cambio será consecuencia de un interés dedicado a Poussin y a Lorenzetti, a los paisajes, jardines y arquitecturas nacidos de la tradición pictórica romana.[71]

El encuentro tuvo lugar en casa de Brigitte Courme, pintora y grabadora, amiga de Balthus. Le gustaba Lacan y se complacía en decir de él: "Si el diablo existiera, se le parecería." Rouan tenía dificultades con unos fotógrafos que no lograban reproducir sus *Puertas*, y Lacan pasó en su taller una tarde entera, mostrándose intrigado por la técnica del trenzado a la que llamó *pintura sobre bandas*: "Historias de cuadraditos, de repeticiones, de encima y debajo, de aparición, de desaparición."[72]

Se llevó una serie de dibujos, después envió al joven sus dos primeros seminarios publicados en Le Seuil. En *Encore* [Aún], Rouan descubrió no sólo la existencia de los nudos borromeos, de los que no sabía nada, sino una frase que le hirió en lo vivo. Lacan habla-

ba del barroco “como regulación del alma por la escopia corporal”, y evocaba el sufrimiento de los mártires de los que chorreaban las iglesias romanas: “Era ésa nuestra pintura”, decía, “hasta que hicieron el vacío empezando seriamente a ocuparse de cuadraditos.”[75] Los dos hombres tomaron el hábito de verse y la relación fue deliciosa. Una noche, Rouan asistió a una cena con el corresponsal de un periódico conservador que había conseguido para Lacan un privilegio inaudito: el de poder observar a escondidas, gracias a una llave entregada secretamente, una ceremonia de lavado de pies en un convento de mujeres.

Algún tiempo después, de paso por París, el joven pintor tuvo su primera cita en la calle de Lille. Lacan quería comprarle *todos* sus dibujos, pero se produjo un extraño equívoco:

—Querido mío —dijo— ¿cómo van las cosas?

—Estoy bien, gracias.

—Escuche —replicó Lacan—, no lo he mandado allá para que no sepa nada.

—¿Adónde pues?

—¡Pero hombre! Al comité de lectura de Le Seuil en el que he hecho que lo nombren.

Lacan reconoció haberse equivocado, asegurando a Rouan que el “otro” era su sosías. Se trabó un diálogo alrededor del precio de los dibujos. Rouan los evaluó convenientemente y ofreció uno gratis, como regalo. Lacan quiso reflexionar, pretendiendo que tenía, “como todo el mundo”, “problemas de dinero”. A la mañana siguiente despertó al joven pintor de madrugada con un telefonazo: “¡Querido mío! Soy como todo el mundo, me veo obligado a separarme de sus dibujos.”

Dos días después, a la misma hora, nueva llamada: “¡Querido mío! Me es absolutamente imposible separarme de sus dibujos.”

Propuso entonces adquirirlos en el 50% de su valor: o sea exactamente al precio que habría pagado por ellos un dueño de galería.[74]

A lo largo de los encuentros, Rouan tuvo la impresión de estar en análisis. En cada visita, Lacan le hacía prometer que traería

"algo", y cuando venía sin nada, exhibía un gesto de despecho: "Había siempre un resto que pagar por su parte. Preguntaba cada vez si no me molestaba no recibir la totalidad del pago." Le dijo un día: "Sabe, yo soy muy célebre", después empezó a pensar que las figuras pictóricas interrogadas por Rouan eran muy cercanas a las suyas, es decir a la práctica borromea de las "trenzas empalmadas" cuya pasión compartía con Soury. Por más que Rouan replicara que él no pintaba sobre "bandas", sino que tejía telas para pintar, Lacan lo remitía a la obsesión borromea, persuadido de que el pintor era portador de un enigma que no podía —o no quería— entregarle.

En dos ocasiones, durante el año 1977, fue testigo de las extravagancias del maestro. Una vez, fue con él a almorzar a casa de Sylvia. En la escalera, Lacan le dijo con orgullo: "Vamos a casa de mi mujer. Como usted sabe, se trata de Sylvia *Bataille*." Apenas se sentó, exigió a la criada papel y lápices. Agotada por el espectáculo cotidiano de los nudos, Sylvia replicó: "Se lo ruego, no empiece otra vez. Ha sido lo mismo todo el domingo." Se levantó de la mesa. Otra vez, Rouan vino a buscarlo para cenar: "Estoy a régimen", dijo invitando a su huésped al restaurante *La Calèche*, del que era parroquiano. Al *maître* le pidió su menú ordinario: una botella de *pommard* y una inmensa ensaladera de porcelana blanca llena de una sopa negruzca. Lacan se deleitó engullendo esa gran cantidad de trufas, especialmente preparadas para él a la manera de una *zuppa inglese*.[75]

Lo mismo que a propósito de Joyce, buscaba aquí, en la obra pictórica que estaba haciéndose, el eco de su propia andadura. En cuanto a la relación con el autor, la construyó como un lazo transferencial de naturaleza fusional. Rouan sólo mucho más tarde comprendió lo que ese encuentro había producido en él. Entre el viejo maestro y el joven creador había tenido lugar una verdadera lucha cuerpo a cuerpo, hecha de placeres y de iniciación recíproca, que permitió a Rouan desprenderse de los fenómenos de moda y captar la significación de la topología: esas propiedades de un espacio que permanecen incambiadas cuando ese espacio se somete

a la deformación.

Lacan había manifestado el deseo de escribir "algo" a propósito de esa obra que le fascinaba. De modo que cuando Marcelle Latour, conservadora del museo Cantini de Marsella, pidió a Rouan que pensara en pedir un prefacio para la exposición que pensaba organizar, éste dio el nombre de Lacan: "¡Querido mío! Me interesa mucho, quiero hacerlo absolutamente."

Rouan pensó que Lacan bromeaba, pero supo muy pronto por Gloria que trabajaba de noche. Ya marcado por la enfermedad, no lograba dar fin a la escritura del texto. Finalmente, en junio de 1978, envió el fruto de su trabajo a Marcelle Latour, que lo recibió como una catástrofe: "No es un texto, son dibujos", dijo a Rouan por teléfono. "No puedo publicar eso, se van a reír de mí." Rouan obligó a la dama a imprimir el "regalo" del maestro en el catálogo. Pero ella lo colocó como postfacio y mandó imprimir el conjunto en un papel mediocre y en una tinta de color malva.

Desmoronado, Rouan se dirigió a Guitrancourt con Brigitte Courme, sin atreverse a mostrar el objeto a Lacan. Era olvidar las costumbres del maestro, que insistió en "ver". Durante la cena, en presencia de Roland Dumas, invitado por casualidad aquella noche, entró en una ira terrible, amenazando a la dama marsellesa con la fulminación de su amigo Defferre. Por más que Rouan calmó el juego invocando la ignorancia provinciana, no pudo impedir que Lacan tomara medidas para llevar a los tribunales el horrible catálogo. El asunto no tuvo consecuencias: "Estaba triste como un niño, esperaba su juguete y lo habían decepcionado."[76]

Fue el último texto publicado por Lacan, del que se conserva el rastro manuscrito: seis cuartillas donde se entrecruzan dibujos y palabras a lo largo de una escritura temblona, ya habitada por la muerte.[77]

En marzo de 1977, una joven analista de la EFP, Juliette Labin, puso fin a sus días en un *chale* de montaña, tragando una dosis mortal de medicamentos cuidadosamente preparada por ella. Perteneciente a la quinta generación psicoanalítica, tenía en su diván

una inmensa clientela salida de las barricadas de Mayo. Desde siempre, se había sentido perseguida; pero, para todos los de su generación, era el símbolo de lo mejor que había producido el lacanismo: el riesgo de una verdadera escucha del inconsciente. Cansada del dogmatismo, se había "ofrecido" a la prueba del pase, para lanzar un reto a los miembros del jurado de aceptación que se negaron a escucharla. Ese suicidio desencadenó la mayor crisis institucional que conociera la EFP y llevó finalmente a ésta a la disolución. Hemos relatado su historia.[78]

Esa crisis tuvo la consecuencia de hacer a Lacan más mudo todavía respecto del destino de sus compañeros de la primera hora. Y sin embargo, fue el único, con Serge Leclaire, entre los miembros del jurado de aceptación, que escuchó la verdad del suicidio de Juliette Labin: "He enunciado que el psicoanalista no se autoriza sino en sí mismo. Es innegable, pero eso implica un riesgo. Añado que ese riesgo, en el pase, no está obligado a correrlo. Se ofrece a él deliberadamente."[79]

Fue en ese momento cuando Christian Léger, que estaba en análisis en el diván de Juliette Labin, se unió a Thomé y a Soury en la calle de Dahomey. La cuestión de esa cohabitación, por lo demás, había sido difícil. En diciembre de 1976, Soury había abierto un cuaderno de correspondencia ligado al apartamento y destinado a recibir las opiniones de los "Dahometanos", es decir de todos los que estaban "de paso": "Demasiado he hecho de amo de casa", escribía. "Más bien amo de casa vacía, como mi abuelo, como los padres de familia —es duro vivir solo—, y es sin duda la colectivización de sobrevivencia lo que me interesa."[80]

Soury se mostraba curioso de todas las formas de terapia. Aquel año, acompañado de Thomé, se dirigió a Vincennes, a una comuna dirigida por un gurú llamado Otto Mühl. El hombre se declaraba "accionista" y preconizaba experiencias extremas. En el seno del grupo, en Friedrichshof, los candidatos a la vida comunitaria se rapaban el pelo, vivían desnudos, mataban animales, aullaban, gesticulaban y embadurnaban de pintura el cuerpo de sus compañeras. Cuando Soury contó esa historia a Lacan, éste lo es-

cuchó sin comprender de qué se trataba. No obstante, el trabajo sobre los nudos siguió todavía hasta las vísperas de la disolución de la escuela.

A medida que Lacan se hundía en el silencio, la comunidad borromea se dispersaba como esa escuela a la que nunca se había integrado de veras. Después del 5 de enero de 1980, Soury quiso plantear su candidatura en la nueva Causa Freudiana, al mismo tiempo que reclamaba a Lacan que lo tomara en análisis: "No puedo interesarme en otra cosa sino en su discurso y en la práctica del psicoanálisis." Y: "Desde hace varios meses, he ido varias veces al número 5 de la calle de Lille, y la señora Gloria me ha dicho que no era posible por ahora."[81]

No se dio ninguna respuesta a esa gran interrogación, y mientras Lacan seguía trenzando hasta el término del silencio y del crepúsculo, Soury resolvió el problema de manera borromea: "Intento el suicidio", escribió a sus amigos. "Adjunto una suma de 5 000 francos confiada a Michel para la gestión del apartamento. O bien fracaso y entonces recupero esa pasta, o bien lo logro y esos 5 000 francos y los 5 000 francos que confío a Christian podrán servirles para los problemas del apartamento."[82]

Confeccionó una especie de cianuro y llenó tres frascos. El 2 de julio de 1981 se dirigió por tren al bosque de Fausses-Reposes, en Versalles. Después de una marcha hasta el corazón del bosque, se detuvo en el cruce de tres caminos. Allí, tomó los tres frascos y bebió la sustancia mortal que lo fulminó de un solo golpe. Tenía treinta y nueve años.

Michel Thomé se ocupó más tarde de reunir en tres volúmenes las cartas y los papeles de trabajo del que había sido el último gran compañero de Lacan: un barquero de tréboles de sonrisa de ángel.

III

Psicoanálisis, grado cero

LOS AÑOS 1977-1978 marcaron para Lacan y para su escuela la entrada en un largo crepúsculo. El suicidio de Juliette Labin llevó a la EFP a una crisis institucional que estalló en enero de 1978 durante las reuniones de Deauville.[1] La creación en París VIII-Vincennes de una sección clínica y el proceso de dogmatización inducido por la avanzada milleriana en el corazón del lacanismo contribuyeron a hacer de esa crisis el signo anunciador de un verdadero derrumbe. Fue tanto más fuerte cuanto que aquel año el movimiento Confrontación, animado por René Major y Dominique Geahchan, tomaba una amplitud considerable reuniendo a los disidentes de las diferentes instituciones psicoanalíticas descontentos de la burocracia de sus sociedades respectivas.[2]

En diciembre de 1976, cuatro años después de la publicación de *El anti-Edipo*, donde Deleuze y Guattari se habían entregado a una crítica talentosa del conformismo psicoanalítico, François Roustang tomó el relevo en un registro muy diferente. Su *Destin si funeste* [Destino tan funesto] era un libro iconoclasta que ponía en ridículo los efectos de idolatría propios del freudismo y del lacanismo.[3] Pero en lugar de inscribirse, como *El anti-Edipo*, en una crítica interna a la historia del estructuralismo, denunciaba el conjunto del pensamiento elaborado por Lacan como una doctrina totalitaria, incluso como un Gulag del espíritu. De rebote, pretendía revalorizar el ideal de un humanismo fundado en una crítica generalizada de la noción de determinismo estructural.

Esa crítica no era para nada sartreana. Apuntaba a reducir la teoría freudiana a un puro discurso transferencial y a mirar toda doctrina como el arma de una locura que servía para volver loco al otro. Roustang la emprendía contra lo que se llamaba el "anti-

humanismo teórico" de Lacan, de Foucault y de Althusser, para defender un nuevo orden moral: el individuo contra la sociedad, el oficio contra la aventura intelectual, el hombre contra la teoría sospechosa de dictadura.

En abril de 1977, Cornelius Castoriadis, antiguo miembro de la EFP y cercano al Cuarto Grupo, publicó en la revista *Topique* una reseña elogiosa de *Destin si funeste*, en la que declaraba: "Las ideologías que han infestado desde hace unos quince años el escenario parisiense —y entre las que el 'psicoanálisis' a lo Lacan es un ingrediente esencial— han entrado en su fase de descomposición."[4] En un largo alegato de extrema violencia, hacía un balance enteramente negativo de la época estructuralista, acusando en un solo revoltijo a Foucault, a Barthes, a Lacan y a Althusser "de efectuar operaciones de distracción por cuenta del PC",[5] es decir, de utilizar la noción de significante para enmascarar las monstruosidades del stalinismo y del maoísmo. La emprendía también con Deleuze y Guattari, calificados de "simpáticos e improbables profesores de filosofía, convertidos de pronto en profetas de la esquizofrenia de los ex marxistas ortodoxos que intentan regar el universo, a despecho de toda economía, con su flujo libidinal, etc."[6]

Detrás de ese formidable arreglo de cuentas, el documento-testimonio en tres volúmenes de Alexander Solzhenitsin, *El archipiélago del Gulag*, publicado en 1974-1975, servía de telón de fondo a una crítica radical del marxismo y del socialismo real. En ese impulso, Castoriadis proponía una concepción bastante simplista de la historia del psicoanálisis según la cual éste habría sido a la vez un fermento de la descomposición del mundo occidental y un producto de esa descomposición. En 1938, Lacan había presentado una tesis idéntica de manera mucho más compleja y magistral. En esa perspectiva, Castoriadis le reconocía el mérito de haber sabido hacer tambalearse el "cretinismo" de los "seudoespecialistas" del freudismo mediante un recurso a disciplinas exteriores. Pero, decía también, Lacan, a lo largo de los años, había acabado por impedir pensar a todo el mundo a fuerza de hacer depender

todo pensamiento de su propia persona. Lo esencial de la diatriba desembocaba en la cuestión de la duración de las sesiones: "Esa práctica es vergonzosamente pública desde hace muchos años", subrayaba, "con [...] la complicidad por omisión de la gran mayoría de los analistas no lacanianos [...]. Roustang se calla en cuanto al escándalo de las sesiones reducidas sistemáticamente a unos minutos —durante mucho tiempo exclusiva del maestro, pero convertida desde hace un buen trecho en *la* práctica de los lacanianos—. Escándalo del que se buscaría en vano —y por algo será— una 'teorización' cualquiera, pero de la que conocemos cómo se disimula bajo el vocablo 'duración variable'."[7]

En 1977, Lacan había reducido en efecto la duración de la sesión a unos minutos, y eso constituía en efecto un escándalo. Pero Castoriadis se equivocaba al afirmar que *todos* los lacanianos, es decir *todos* los miembros de la EFP, lo imitaban. En esa época, por el contrario, sólo algunos discípulos del maestro habían adoptado el principio de la disolución progresiva del tiempo de la sesión a menos de diez minutos. Algunos habían escogido como punto de referencia una duración de veinte minutos. Pero la gran mayoría se atenía a treinta minutos por lo menos por sesión para las curas en el diván de tres o cuatro sesiones semanales, y tres cuartos de hora para los análisis frente a frente de una sesión por semana. Por su lado, los analistas de la IPA observaban los cuarenta y cinco o cincuenta minutos cronometrados, imitados en eso por algunos lacanianos. Castoriadis se equivocaba igualmente al decir que la práctica de Lacan era disimulada en su escuela u ocultada por los no-lacanianos. Por el contrario, se ostentaba en plena luz, incluso hasta el punto de haberse convertido en uno de los síntomas principales de la crisis por la que atravesaba la EFP.

Después de la ruptura con la IPA, Lacan quedó liberado de toda constricción institucional. Conservó más o menos la misma técnica de la cura, y siguió mezclando todos los géneros y reduciendo a nada las reglas clásicas. No sólo no vacilaba en tomar en análisis

a varios miembros de una misma familia, sino que mantenía con sus pacientes relaciones de amistad: lo cual no le impedía separar radicalmente el terreno del afecto y el del diván. Tampoco vacilaba en analizar a sus amantes, o en escogerlas entre sus discípulas en control o en cura. A este respecto, conservaba cierta coherencia. Nunca, por ejemplo, utilizaba el diván para transgredir el interdicto de la sexualidad; nunca constriñó ni amenazó a nadie; nunca trataba de intercambiar un reconocimiento o un título contra un favor; finalmente, nunca obligaba a alguien a pagarle. Lacan era un *seductor* y no un *dictador*; gobernaba por la palabra y según el arte de la servidumbre voluntaria, nunca por la manipulación, la estafa o la corrupción. Así por ejemplo, no utilizó nunca su poder transferencial para explotar a un enfermo mental o a un disminuido... Con las mujeres, o bien analizaba a algunas de aquellas con las que tenía o había tenido relaciones carnales, o bien hacía la corte a otras que eran sus pacientes, pero *siempre* fuera del lugar donde se desarrollaba el análisis.

Animado de una curiosidad insaciable, exploraba todas las figuras posibles del nexo transferencial. Del análisis didáctico a la cura terapéutica, del seminario al pase y del control a la presentación de enfermos, se interrogaba permanentemente sobre la significación profunda de la cosa inconsciente. A partir del momento en que se convirtió en jefe de escuela, instauró con sus "sujetos" una especie de monarquía espiritual en la que se mezclaban el ejercicio de la libertad y el principio del amor socrático. Entre 1964 y 1979, la duración de las sesiones disminuyó continuamente y de manera considerable. Lacan no rechazaba a nadie y no ponía límite a la adoración que cada uno quisiera dedicarle. Se portaba a la vez como un niño caprichoso y como una madre alimentadora, actuando así contra su teoría. Ésta denunciaba la omnipotencia del yo, y él mismo afirmaba la primacía de su ego. No sólo algunos antiguos miembros de la tercera generación proseguían con él o bien un control interminable, o bien un análisis sin fin, o bien una nueva serie, sino que los jóvenes afluían en masa, hasta tal punto la aventura del lacanismo respondía a sus aspira-

ciones. Lacan tomó pues la costumbre de no dar ya citas a horas fijas y el apartamento de la calle de Lille se transformó en una especie de asilo donde cada uno circulaba entre las revistas de arte, los libros y las colecciones.

Numerosos testimonios, muy diferentes unos de otros, permiten comprender lo que fue la práctica de Lacan durante los últimos quince años de su vida.[8] El primero, titulado *Le pitre* [El payaso], apareció en 1973 bajo la pluma de François Weyergans. Primera novela de un joven escritor, ese largo relato de la cura con Lacan fue también el único publicado en vida de éste. Se trataba por lo demás de una ficción bastante alejada de la realidad. El doctor llevaba el nombre de "Gran Visir" y se parecía a la vez al marqués de Sade, a Cagliostro y al Père Grande. Fascinaba al narrador por su amor a los objetos y su arte de robarle dinero hasta de los bolsillos. No vacilaba en enviarlo al burdel al encuentro de una soberbia criatura que debía curarlo de su impotencia.

El segundo testimonio fue el de Stuart Schneiderman. Publicado en Nueva York en 1983 bajo el título de *The Death of an Intellectual Hero*,[9] mezclaba alegremente las fantasías con los rumores y la hagiografía con las anécdotas de la vida privada, para presentar a los norteamericanos la imagen de un Lacan a modo de maestro zen. Por primera vez, sin embargo, se explicaba sin rodeos novelescos la realidad de las sesiones reducidas a unos minutos: "Había algo del horror de la muerte en las sesiones cortas, en esas sesiones de psicoanálisis cuya duración no podía saberse de antemano [...]. El efecto conjugado de la brevedad de las sesiones y de lo imprevisible de su fin crea una situación que alienta mucho las tendencias a la libre asociación. Dice uno casi inmediatamente, espontáneamente, lo que le pasa por la cabeza, pues no tiene uno tiempo de rumiar, de buscar la mejor formulación."[10]

Vinieron después los testimonios, muy cortos, reunidos por nuestra labor en 1986 en el segundo volumen de la *Historia del psicoanálisis en Francia*.

En 1989, Pierre Rey redactó un largo relato titulado *Une saison chez Lacan* [Una temporada con Lacan], que fue el primer libro

dedicado a la historia completa de una cura con él. Escrito con una pluma alerta, simple y elegante, el texto estaba construido como un gran reportaje, sin palabrería ni aparato, sin falsas interpretaciones ni hagiografía. Periodista en *Paris-Presse* y después en *Paris-Jour*, Pierre Rey había pasado luego a ser redactor jefe del semanario *Marie-Claire*. Había ido con Lacan por consejo de un amigo analista, suicida, apodado "el Gordo". La cura había empezado a fines del año 1969. Duró hasta 1978, se desarrolló cara a cara y costó un precio exorbitante.[11] "Mi confusión de los valores era total. Se hizo aberrante el día en que descubrí el juego por hastío de las fiestas de gala. Cada vez me levantaba más pronto de la mesa de la cena para ir a sentarme en la del treinta y cuarenta. Muy pronto empecé a quedarme atornillado en ella doce horas al hilo, de las tres de la tarde a las tres de la mañana, al ritmo de la pulsación del corazón de los casinos, treinta vida treinta muertos cada treinta minutos, entrecortadas de purgatorios en que los talladores barajaban las cartas para volverlas a poner en el mazo antes de empezar una nueva mano."[12]

Al cabo de tres meses, el paciente se sentía mejor. Sus síntomas fóbicos habían desaparecido. El análisis prosiguió no obstante a un ritmo infernal, girando permanentemente en torno a la cuestión del suicidio, del sexo, del tiempo, del dinero y de las obras de arte. Un día, Rey se encontró a una de las amantes de Lacan que continuaba su análisis en la calle de Lille: "De una belleza exagerada de muñeca perfecta, vestida con rebuscamiento y más pintada que una puta, irradiaba un aura de magnetismo sexual..."[13] La llevó al hotel y pasó la noche con ella. Al día siguiente, confesó la historia a Lacan, que le hizo una escena de celos. Otro día, trajo a la sesión un álbum de dibujos originales, titulada *Les enfants de Phallo* [Los hijos de Phallo]. Se trataba de sesenta y nueve variaciones sobre el tema de la "falología". El autor no poseía más que un solo ejemplar. Lacan las miró y rogó a su paciente que le dejara la recopilación durante algunos días: "Tres semanas más tarde, viendo que ya no mencionaba el asunto, quise recuperarlos. Volvió a decirme hasta qué punto los apreciaba y me pidió con aire

goloso, en una frase retorcida, si por casualidad —sería muy sensible a ello— no aceptaría yo regalárselos. Le hubiera dado de buena gana mi sangre. No mis dibujos [...]. Pidió a Gloria que le sacara fotocopias de ellos."[14]

Una escena desconcertante muestra los riesgos que tomaba Lacan al aceptar en su diván los casos más difíciles, y en especial las curas de suicidas. Una noche, Pierre Rey acompañó a la salida a una mujer a la que le preguntó por qué iba con el doctor. Con tono calmado, le contó que se había tirado de la ventana de un octavo piso con su niño en los brazos. Protegida por ese "fardo" que "había recibido el choque en su lugar", había sobrevivido. En el consultorio de Lacan, pasaba largas horas en la biblioteca entre sus sesiones.

El relato publicado por Jean-Guy Godin, un año después del de Pierre Rey, bajo el título de *Jacques Lacan, 5 rue de Lille*, era el primer libro que trazaba la historia del análisis de un psicoanalista a la vez en control y en cura con el maestro. Redactado en un estilo un poco pesado, el texto aportaba de todas formas informaciones preciosísimas sobre la técnica lacaniana de la cura, sobre la organización del apartamento de la calle de Lille, sobre la disolución progresiva del tiempo de las sesiones, y sobre todo sobre la extraordinaria gula de Lacan respecto del dinero: "A los que venían por primera vez y se inquietaban del precio por pagar [...], les susurraba: '¡Ya me dará usted alguna cosita, querido mío!...' 'Déjeme pues alguna cosita...', en el tono temblón, frágil, de un *lazzarone* napolitano."[15] Godin subrayaba por lo demás hasta qué punto él mismo y algunos de sus colegas tenían también ellos un gran prurito de rentabilidad en su deseo de hacerse analizar por el célebre doctor: "Es que, para cada uno de nosotros, Lacan era una sociedad, una sociedad por acciones de la que poseíamos cada uno una parte; sobre todo porque, en aquel comienzo de los años setenta, su cotización no paraba de subir. Pero no nos pertenecía de veras, aunque tuviéramos la ilusión de pagar una parte, de comprar un trozo, y, por el momento, esa acción daba derecho a deberes; en cuanto a los

dividendos, ya vendrían —si es que los había— más tarde, mucho más tarde."[16]

El mismo año, Françoise Giroud dedicó un capítulo de sus *Leçons particulières* [Lecciones particulares] al relato de su cura con Lacan que había durado cuatro años, de 1963 a 1967, a razón de cuatrocientas sesiones de una duración de unos veinte minutos. En el transcurso de ese período, Lacan no había adoptado todavía el ritmo de las sesiones ultracortas que será el suyo más tarde. Había conocido a Françoise Giroud en *L'Express* al mismo tiempo que a Madeleine Chapsal: "Yo había fallado un suicidio, bien organizado", escribe. "[...] Los analistas se cuidan de los suicidas. Una muerte en la clientela siempre hace mal efecto. Lacan los aceptaba."[17] Después de ese episodio consecutivo a su ruptura con Jean-Jacques Servan-Schreiber, Françoise Giroud se había refugiado en el sur de Francia donde Lacan fue a buscarla para llevarla a una representación del *Don Juan* de Mozart, en el festival de Aix-en-Provence. En el camino de regreso, le pidió un análisis. Muy pronto él comprendió que ella corría el riesgo de reincidir, cosa que sucedió: "Cuando empecé ese análisis, mi vida privada era un terreno baldío. Cuando hubo terminado, pude reconstruir con un hombre una relación armoniosa y sólida sobre un nuevo diapasón."[18] Esa cura lograda, y de factura más bien clásica, se llevó a cabo cuando Lacan tenía ya en análisis al hijo de Françoise, que habría de morir accidentalmente en 1971 haciendo esquí a campo traviesa. Hacia 1968, tomó también en su diván a Caroline Eliacheff, la hija de Françoise, que, después de sus estudios médicos, se hará psicoanalista.[19]

El apartamento del número 5 de la calle de Lille, situado al fondo del patio, en el entresuelo, era a la vez un consultorio de analista y un domicilio. Lacan dormía allí en un cuarto muy bien arreglado y recibía a sus visitantes y a sus analizantes. Cuatro cuartos servían para acoger a éstos. La sala de espera, muy cerca de la puerta de entraba, estaba sobriamente amueblada: una jardinera de hojalata pintada, un velador enchapado de caoba y un revistero la-

queado en negro donde estaban colocados numerosos ejemplares de *L'Œil*, enviados por Georges Bernier.

Esa primera sala daba a una habitación intermedia que se abría a su vez sobre los dos cuartos siguientes: el consultorio de analista de un lado, la biblioteca del otro, llamada a veces "las mazmorras". En esa habitación intermedia en forma de *no man's land*, donde Lacan preparaba a veces sus seminarios, estaban amontonados numerosos libros, así como gran cantidad de objetos dispuestos en una vitrina: una escultura de piedra que representaba un "nudo", terracotas, tallas africanas, bajorrelieves egipcios, bronces de Extremo Oriente, etc. Una tela de André Masson adornaba la pared encima de la chimenea: *Las bañistas en la cascada*. Sobre el mármol de la misma campeaba una fabulosa estatuilla funeraria malgache.

Por la puerta de la derecha, se entraba en la biblioteca, que servía de segunda sala de espera y contenía dieciséis estanterías de cuatrocientos libros raros. Provista de un pequeño escritorio de caoba, de dos poltronas de terciopelo color frambuesa y de un par de butacas, estaba dominada por otro cuadro de Masson: *El jugador de dominó*. En cuanto al consultorio de analista, situado a la izquierda de la biblioteca, se entraba en él siempre por la habitación intermedia, verdadero lugar de paso abierto a todos los vientos.

Así, el apartamento de la calle de Lille parecía ilustrar la doctrina lacaniana. Las habitaciones estaban dispuestas a la manera de cuadrípodos, los pacientes circulaban por ellas según un rito cercano al procedimiento del pase, finalmente la jerarquía de los lugares recordaba el principio del laberinto iniciático. Cada paciente encontraba allí un asilo conforme a la gravedad de su estado. Unos podían aislarse sucesivamente en las "mazmorras", quedarse varias horas o reunirse en comunidad, mientras que otros podían escoger organizar su tiempo a su antojo. En las horas de afluencia, la sesión duraba unos minutos; en las horas vacías, se acercaba a los diez minutos.

A menudo, Lacan acogía a sus pacientes al salir de la cama, vestido con una elegante bata y calzado con pantuflas abiertas ne-

gras. Después de algunas sesiones expedidas a gran velocidad, desaparecía para rasurarse, vestirse y perfumarse. A veces pedía a Gloria que le cortara las uñas. Gemía como un niño a cada movimiento de las tijeras. La mayor parte del tiempo recibía a domicilio a su sastre, a su pedicura, a su peluquero, mientras seguía llevando a cabo sus curas. Finalmente, a la hora del almuerzo, salía del número 5 para ir a comer a casa de Sylvia.

Con esa organización del tiempo y del espacio, Lacan había acabado por abolir las fronteras entre su vida privada y su vida profesional. A pesar de su prodigiosa memoria, olvidaba al cabo de los años quién estaba con él en análisis o en control, quién venía a traerle nudos o matemas, quién quería simplemente conocerlo. Hubo que redactar fichas de identidad que conservaba Gloria.

Entre las 6 y las 8 de la tarde, una tal Paquita sustituía a Gloria. Joven española un poco sorda y flemática, toleraba muy bien la extraña atmósfera de la calle de Lille. Lacan le dio el calificativo de "pobre idiota" y tomó la costumbre de gritar su nombre. La sometió a exigencias extravagantes a las que ella se plegó con asombrosa indiferencia. Le ordenaba por ejemplo que fuera a buscar té, después la llamaba a la mitad del mandado porque había cambiado de opinión y quería otra cosa. Ella regresaba entonces hacia él y volvía partir con un nuevo pedido para regresar de nuevo, hasta el agotamiento.

En tales condiciones, la cura no tenía lugar en el consultorio del doctor. Se desarrollaba en cualquier otro sitio. Primero en las diferentes habitaciones de la casa, después en el seminario, finalmente en el café *Les Deux Magots* donde los analizantes se reunían para comentar el contenido o la ausencia de contenido de sus sesiones y entregarse a veces a interpretaciones rocambolescas de los gestos y de las palabras del maestro. Cuando Lacan se quedó sordo, algunos alumnos se negaron así a aceptar el desfallecimiento de la gran oreja idolatrada: "No está 'sorderas'", dijeron, "hace como que no oye." Del mismo modo, cuando llegaron en 1978 los primeros signos de desarreglos cardiovasculares, las "ausencias" de Lacan, sus silencios, sus accesos de ira, sus puñetazos intempesti-

vos se consideraron unas veces como sutiles interpretaciones, otras veces como señales de una fatiga debida a la edad. La presencia del soberano y el recuerdo hechizante de lo que había sido su verdadera grandeza bastaban para soldar una frágil comunidad presa de la obsesión de una muerte anunciada.[20] El testimonio más asombroso que hemos recogido de ese período es el de Houda Aumont. Helo aquí:

"En el momento en que decidí someterme a un análisis, en 1974, era estudiante y tenía veinticinco años. Emigrada de origen argelino, había militado en Ginebra en un grupo cercano a la Izquierda Proletaria y había quedado muy decepcionada. Habíamos trabajado mucho, durante un año, en la organización de una gran manifestación referente a los emigrados portugueses temporales, y llegado el día, cuando habíamos movilizado a las masas, uno solo de ellos participó en la manifestación. Yo había llegado al izquierdismo por el circuito de los 'portadores de valijas' y fue al instalarme en París cuando reanudé mis estudios. Había empezado a leer el Libro Rojo en un sentido 'antimachista' y fue así como me enrolé en el feminismo. Había vivido en Francia hasta la edad de quince años, y después de la independencia me había ido a vivir a Argelia con mi madre. No hablaba el árabe y me sentía amenazada por el hecho de la educación opresiva que se daba a las mujeres argelinas: una explotación típicamente musulmana que excluía a las mujeres de toda vida social. Después de mi enrolamiento en el izquierdismo, me encontré pues de nuevo en París, en 1972, en el grupo Psicoanálisis y Política. So pretexto de emancipación, me encontraba de nuevo encerrada en una comunidad de mujeres donde la mayoría eran homosexuales, mientras que yo no lo era. En esa época, no lograba tener contacto con los demás y no era la comunidad femenina la que podía ayudarme: como ellas, yo veía 'hombres por todas partes'.

Durante algún tiempo, en aquel grupo, tuve la ilusión de hacer un análisis colectivo. Tratábamos del machismo, de la masculinidad, de la pederastia y apenas de la feminidad, pues pensábamos que era una trampa tendida por el hombre. Nos pasábamos el

tiempo analizándonos, haciendo nuestra crítica bajo la égida de Antoinette Fouque, nuestra gran sacerdotisa. Había reuniones cotidianas que duraban a menudo hasta la madrugada con la idea de hacer emerger una espontaneidad de la palabra. Esas reuniones eran verdaderas torturas, pero he conservado un buen recuerdo de las fiestas entre mujeres en las que había un ambiente caluroso, una especie de expansión.

Estaba persuadida entonces de que debía iniciar un análisis con una mujer. Fui a la Escuela Freudiana de París donde escogí direcciones de mujeres analistas y, de paso, la de Lacan. Por supuesto, no pensaba abordarlo, sino que había escogido ir a ver a Radmila Zygouris que vivía en la calle de Lille. No tenía lugar y me mandó a otro sitio, con una mujer que me hizo un interrogatorio proyectivo, y no seguí. Pedí entonces cita con Lacan para comprender lo que había pasado. No lo conocía, pero sabía quién era. En la primera cita, la conversación duró una hora larga y Lacan me dijo muy claramente que mi caso le interesaba. Al principio, iba cada quince días. Me preguntó cuánto podía pagar, y hasta el final, el precio de la sesión siguió siendo módico: de cien francos los dos primeros años a ciento cincuenta francos los dos últimos. Yo llegaba a las cuatro y, si me retrasaba, me lo hacía notar. Era siempre muy puntual y me hacía preguntas en un lenguaje que yo comprendía. Repetía mis frases, mis expresiones, sin ninguna jerga.

Un día, cuando yo quería hacerme la buena alumna hablando de palabra vacía y de palabra llena, me preguntó qué entendía yo con eso, para indicarme en seguida que no era útil que me enredase con eso. Durante años, tuve la impresión de estar 'hechizada', pero Lacan no jugaba al gurú y no ostentaba ninguna magia en su práctica. Tenía una escucha fantástica, un abordamiento humano lleno de tacto; tuve siempre la impresión de que comprendía mi sufrimiento y no se burlaba de mí.

Lo que me llevó a Lacan era la historia de mi padre. Vivía en Lille y por lo demás, el día mismo en que tomé cita con Radmila Zygouris, fui a verlo y alquilé un cuarto de hotel en Lille. Mi pa-

dre era un hombre silencioso, obrero de oficio; había estado cerca, durante la guerra de independencia, del PPA *de Messali Hadj, rival del* FLN. *De hecho, había descuidado a la familia por la militancia. En análisis, descubrí, con ayuda de mi hermano, que mi padre había matado a un hombre: un militante del* FLN *que había denunciado a la policía francesa a un partidario de Messali Hadj. Fue mi padre quien recibió la orden de ejecutarlo; fue detenido y encarcelado. Preso durante unos años, fue liberado después de la independencia. Como mis padres se habían divorciado y yo había vivido con mi madre, ignoraba todo eso. Mi madre no nos decía nada. A la salida de la cárcel, mi padre era inválido, había contraído una enfermedad pulmonar.*

No sólo Lacan me enseñó a reconciliarme con mi padre, sino que me sacó de la militancia feminista. Criticaba la deriva del psicoanálisis salvaje, llamado 'colectivo'. Encontré en mi análisis con él un padre posible, afable, cortés, dichoso de verme y que me empujaba a actuar en la realidad: por ejemplo, para ver a mi padre más a menudo. Desde 1974, había empezado a frecuentar un poco demasiado pronto las avenidas de la EFP *y el círculo cercano a Lacan. Viéndome un día en un coctel, me apartó de ese medio diciéndome que eso podía estorbar la buena marcha de mi análisis, que el psicoanálisis era una cosa seria y que había que tomar tiempo para considerarlo. A partir de 1975, seguí su seminario y las actividades de la Escuela. Conocí a Laurence Bataille y trabé amistad con ella. En esa época, algunos de los analizantes, yo entre ellos, se reunían en el café o en el borde de la acera para seguir evocando las sesiones. Había un clima increíble (sobre todo los últimos años); cada quien se permitía comentar las intervenciones de Lacan a golpe de interpretación. Lo que era singular para cada uno se volvía fácilmente asunto común.*

En mi análisis, fue en el otoño de 1978 cuando las cosas cambiaron. En octubre, me enteré bruscamente de que mi padre acababa de morir de cólera. Llegué trastornada a mi sesión y dije pues: 'Mi padre ha muerto'. Lacan se quedó silencioso, de mármol. Eso, por supuesto, podía ser una interpretación, pero tuve la

impresión de que no me oía, que ni siquiera comprendía lo que yo decía, que no estaba allí. Aquel día, sin esperar el final de la sesión, me levanté y me fui. Después las sesiones continuaron como si nada. Mi confianza se había tambaleado, pero yo mantenía la ficción del análisis. Hubo entonces sesiones en que Lacan me detenía desde la primera frase: 'Tendría que decirle que... *' Él suspendía la sesión en ese 'que' diciendo: 'Es eso exactamente...' Empecé a sentirme deprimida y a llorar a la salida de cada sesión. Evidentemente, quería yo dar un sentido a ese 'que'. Me persuadía de que Lacan quería interpretar mi relación con la castración y con el duelo. Para consolarme, me precipitaba entonces sobre los chocolates 'Debauve et Gallais'. ¡Engordé en nueve meses nueve kilos!*

Después comprendí lo que me sucedía. Ya no reconocía en Lacan al gran analista que había sido. Seguía manteniendo la ficción del análisis, seguía yendo a mis sesiones sin hablar y en un clima de locura generalizada. Lacan hacía venir a sus pacientes todos los días y a algunos los echaba violentamente. A veces, incluso, entraba en iras espantosas y daba puñetazos. Manifestaba 'sham-rages' *parecidas a 'furias de león'. Después Lacan no soportó más mi silencio. Mientras yo estaba tendida, se precipitó sobre mí con su máscara de ira y me tiró de los pelos: '¡Va usted a hablar!', dijo. Yo estaba escandalizada y tuve que luchar contra esa efracción. Esa misma noche, me llamaba para disculparse por su gesto, insistía en que volviera a mis sesiones. Durante otra sesión, vino a buscarme cuando otro paciente estaba ya tendido. Se lo hice observar, cayó entonces en el pánico y se puso a temblar. Había perdido la brújula por completo. Lo llevé suavemente a su oficina, ayudada por Gloria que, en esas circunstancias, daba pruebas de una notable presencia de ánimo.*

*Cuando relaté la historia del tirón de cabellos en mi pequeño medio de psicoanalistas, me hicieron comprender que era una interpretación. La más sabrosa fue: 'Lacan te dio un tirón de esas greñas, [*ces tifs *en francés]: ¡Sétif, allí es donde naciste!' Había en eso un verdadero delirio del significante, una especie de 'beatificación' del significante. Comíamos Lacan, estaba en nosotros, y si*

íbamos por ejemplo al campo [à la campagne], *no podíamos evitar evocar 'Lacanpagne'.*

Puse fin a mi análisis unos meses antes de la muerte de Lacan, me sentía muy cansada y quería respetar al anciano que era. Su muerte me afectó mucho y lloré. Unos años más tarde, tuve que volver a tomar una serie de análisis y fue allí donde pude plantear la cuestión del final del análisis. A mi vez, aceptaba verdaderamente abrir mi oído al análisis, reinventar mi propia práctica, fuera de todo mimetismo; abandoné por ejemplo la práctica de las sesiones cortas."[21]

He aquí otro testimonio, el de Claude Halmos, que siguió con Lacan un análisis de control entre septiembre de 1974 y julio de 1979:

"A la edad de diecisiete años, había ido a hacerme una cura con un terapeuta que utilizaba la técnica del sueño despierto. Seguí después otra terapia con un analista en formación en la SPP *y fue en 1969 cuando comencé mis estudios de psicología y descubrí los textos de Lacan. Más tarde, pensé en hacerme psicoanalista. Mi terapeuta me mandó entonces con un didáctico de la* SPP. *Las sumas que había que pagar por una cura de formación eran exorbitantes y el didáctico propuso darme la dirección de un colega, no habilitado para realizar análisis didácticos pero cuyas tarifas eran menos elevadas. La experiencia me hizo comprender que me era imposible seguir semejante camino para hacerme analista.*

En esa época, daba cursos en una escuela paralela para niños con dificultades. Allí frecuentaba a personas que trabajaban en la Escuela Experimental de Bonneuil, creada por Maud Mannoni. Pronto fui contratada en ella como practicante, y yendo a ver a Christian Simatos, secretario de la EFP, *fue como pude emprender un análisis con Francis Hofstein en 1971. Ignoraba que él mismo había sido formado en el diván de Lacan. No frecuentaba el seminario, pero fui a ver a Lacan en el otoño de 1974 para emprender un control. Era para mí el único controlador posible, una especie de padre. Yo trabajaba entonces como psicoanalista en la provincia en un servicio de psiquiatría pediátrica. En el teléfono, me hizo*

repetir varias veces mi nombre antes de darme una cita.

Yo tenía la costumbre de pasearme con una gran cartera que contenía varias otras. Al acogerme, Lacan me dijo: '¿De veras necesita usted todo eso?' Después me preguntó quién era mi analista y por qué quería hacerme analista yo misma. Querer ser analista era algo que estaba ligado para mí con el hecho de que mi padre se había negado siempre a que yo aprendiera la lengua materna: el húngaro. Lo escuchaba sin comprender su significación. Estaba en busca de un sentido. La sesión duró tres cuartos de hora, Lacan fijó un precio y yo escuché: cien francos. De hecho se trataba de trescientos francos. Lacan añadió: 'No quisiera ser una carga demasiado pesada.' Era muy caro, pero dije que me las arreglaría para pagar.

Fui una hora por semana a la hora del almuerzo. No recuerdo cuánto tiempo duraban las sesiones, pero eran más bien largas: de veinte minutos a media hora más o menos. Yo hablaba de varios casos. Muy pronto Lacan dijo: '¿Es todo lo que tiene que traerme en el control?' Comprendí que no debía llegar con material bruto, sino reflexionar previamente sobre las notas tomadas durante las sesiones. Durante numerosas sesiones, puntuaba de la manera siguiente: 'Querida amiga, es usted formidable.' Eso me ponía enferma. Le dije que venía para aprender y que no podía creer que yo fuera formidable. Respondió: '¡Ése es justamente el problema!' A propósito de un muchachito que tenía diferentes desarreglos y llevaba como nombre de pila un nombre de niña, me sucedió ponerme a 'lacanizar' y a glosar el significante.

Lacan volvió a traerme de inmediato a la realidad interrogándome para saber si había preguntado a la madre si había deseado ese niño. De manera general, evitaba siempre transmitir un saber constituido, no indicaba una 'buena manera de hacer las cosas'. Trataba de comprender cómo funcionaba yo y me obligaba a ser analista al descubrir en cierto modo mi 'estilo'. Obligaba al otro a no ahorrarse su singularidad y al mismo tiempo era riguroso en cuanto a los principios. Se podía hacer todo y decir todo a condición de mantener con el paciente una distancia simbólica: por

ejemplo, no aceptaba que le hablara uno de sí mismo a un paciente en la cura.

En 1976, tuve que ocuparme de un niño de ocho años, psicótico, que había hecho varias tentativas de defenestración. No sabía leer y había sido expulsado de la escuela porque decía obscenidades de adulto. Ese niño había tenido una primera crisis de epilepsia a la edad de cuatro años sobre la tumba de su abuelo paterno, después varios comas muy graves, todos inexplicados. Se había planteado el diagnóstico de encefalitis, con un pronóstico muy sombrío. El niño estaba en cierto modo condenado a muerte por la medicina. Su delirio consistía en inventarse un hermano gemelo al que había dado un nombre de pila y al que ponía en escena instalándose cabeza abajo y con los pies en el aire. Lacan subrayó que se trataba de un caso límite entre la medicina y el psicoanálisis. 'Hace veinte años, no los tomaban en análisis', dijo; 'hoy, hay que tomarlos.' La madre del niño era delirante, la abuela materna era internada con frecuencia así como el tío materno. El padre era perverso y ponía en escena la locura familiar. Me dijo de sopetón: '¿No tendrá usted de todos modos la pretensión de salvarlo?'

'Es cierto que es un reto', me dijo Lacan, 'pero uno de ésos que tenemos que aceptar.' Aunque su estado no le permitía decirlo claramente, los comentarios que hacía el niño durante las sesiones sobre sus dibujos y sus modelados me hicieron pensar que había sufrido y tal vez seguía sufriendo agresiones sexuales en su familia por parte de un hombre; por parte del padre o del tío con la complicidad de la madre. Me fue difícil darlo a entender a mis colegas y a la justicia que, como no tenía pruebas, creían en fantasías. Sin embargo, años más tarde, la hermana menor del niño, que, por su parte, no deliraba, llegará un día a casa de su ama de cría mostrando su calzoncito desgarrado y diciendo que sus padres habían 'jugado con ella'.

Lacan me creyó. Me escuchó sin mirar nunca ni los modelados ni los dibujos y me alentó a apelar a la justicia para que retiraran al niño de su familia. A todo lo largo de la cura, me ayudó a actuar en la realidad para proteger al niño y a llevar a buen término

con él, al mismo tiempo, un análisis clásico. La cura consistió primero en volver a poner para el niño el mundo sobre sus pies, después en ayudarlo a reconstruirse. Muy pronto pidió que le diera yo el biberón. Lacan me dijo que aceptara: 'Hágalo, después de todo es un lactante.' El niño pudo así, poco a poco, deshacerse de su 'gemelo' del que decía que estaba bien de salud mientras que él estaba enfermo. La disociación era tal, que un día tuve una amnesia en la sesión: olvidé avisar al niño de un examen médico. Se lo conté a Lacan. Me dijo: 'Tal vez es esquizofrénico.' Las crisis de epilepsia cesaron de la noche a la mañana apenas fue colocado en un hogar con prohibición de visitas de los padres. Se reanudaron cada vez que los padres lograron forzar la barrera. Al cabo de dos años y medio de cura, el niño tuvo perturbaciones neurológicas que permitieron descubrir en la médula espinal un tumor no maligno pero reincidente que había evolucionado hasta entonces en silencio. Operaron al niño. Yo lo acompañaba, y durante ese período, Lacan me aportó su apoyo: me telefoneaba todos los días.

Después de la operación, el niño empezó a decir que ya no quería venir a las sesiones. De hecho, me había hecho ocupar, en la transferencia, el lugar de una madre capaz de darle la vida y me interrogaba para saber si esa madre podía soportar que él viviera sin ella. Pero yo no le entendía y no sabía qué decirle. Lacan, sin darme indicaciones, me dijo: 'Va a encontrar usted lo que hay que decirle y me telefoneará para decirme lo que le ha dicho.' Al decirme eso, Lacan me indicaba lo que debía decir al niño: que era capaz de arreglárselas solo. Se lo dije. Escogió continuar el análisis y poco a poco salió de su locura.

Al final del año 1978, me di cuenta de que Lacan estaba menos presente en el control. Yo era incapaz de darme cuenta de la realidad de su estado y por eso me puse a pensar que su mutismo y el acortamiento de las sesiones eran interpretaciones: una manera de significarme que mi práctica no era buena. Me atribuí todas las culpas. Pero mi analista me hizo una interpretación que me ayudó: 'Hay Lacan', me dijo, 'y el Lacan de su transferencia: no es lo

mismo.' Decidí interrumpir el control. Recibí entonces un recado de Lacan con un tachado y una escritura temblorosa. Me pedía que volviera y prometía poner atención. No volví. Después de 1981, me sometí a un control con Françoise Dolto y hablé de nuevo de ese niño que tenía trece años. Habían localizado un tumor de cerebro inoperable. Yo lo acompañé hasta el fin. Durante mi última visita, cuando estaba moribundo, el padre que estaba a su cabecera se volvió hacia mí y me dijo: 'Esta vez no le responderá.'"[22]

A medida que se hundía en la mostración infinita del planeta borromeo, Lacan ponía en acto una fantástica disolución del tiempo de la sesión. Por primera vez en la historia del psicoanálisis, un pensador genial, dotado de un sentido clínico fuera de lo común, se atrevía a reducir a cenizas el gran principio técnico sobre el que descansaba todo el edificio transferencial construido por Freud. Y ese gesto, Lacan lo cumplía en nombre de un reto lanzado a la ciencia. En unos años, en efecto, transformó, con algunos de sus pacientes, la sesión corta en una *no-sesión*. El paso al grado cero de la sesión, por lo demás, corría parejas con la tentación fáustica del matema y de los nudos. No sólo Lacan permanecía mudo exhibiendo cada vez más sus trenzas y sus anillos, sino que perdía la escucha de la palabra efectiva de sus analizantes. Ya no escuchaba en ellos y en sí mismo la realidad de una palabra, sino que trataba de escuchar una lengua fundamental de la psicosis, semejante a la que describe Schreber en sus *Memorias*: una lengua del *matema*, capaz de reducir a nada el carácter aleatorio de toda palabra. La *no-sesión* fue el síntoma de esa búsqueda: a diferencia de la sesión corta, no permitía al paciente ni hablar —no tenía tiempo para ello— ni no hablar, puesto que no tenía tiempo que perder.[23]

Muy pocos analizantes de los años 1977-1981 fueron conscientes de la realidad de la no-sesión: como si la absoluta disolución del tiempo, puesta así en acto, fuera imposible de percibir para los mismos que fueron sus actores y sus testigos. Todavía hoy, la ma-

yoría de los que participaron en ese descenso a los infiernos mantienen la ficción de una duración mínima.

En cuanto al dinero, Lacan se volvió, al correr de los años, cada vez más ávido, mostrándose a la vez avaro y pródigo. Manifestó también cierta atracción por el oro, hasta el punto de coleccionar lingotes. Al final de su vida, era titular de cuatro cuentas de banco.

Durante una decena de años, de 1970 a 1980, recibió un promedio de diez pacientes por hora para una media de unos veinte días laborables por mes, a razón de ocho horas de análisis por día, diez meses al año. Ganó pues, gracias al psicoanálisis, alrededor de 4 millones de francos al año, si se tiene en cuenta que el precio de la sesión de análisis osciló entre 100 y 500 francos, y el de la sesión de control entre 300 y 500 francos. Además del apartamento de la calle de Lille, era propietario de otros dos: uno ocupado por Marie-Louise Blondin, en la calle de Chazelles, el otro por una antigua ama de llaves de Alfred. En cuanto a *La Prévôté*, había sido puesta en sociedad civil inmobiliaria.[24]

A su muerte, a diferencia de Balthazar Claës, Lacan era pues riquísimo: en oro, en patrimonio, en dinero líquido, en colecciones de libros, de objetos artísticos y de cuadros.

IV

Tumba para un faraón

EN EL OTOÑO DE 1978, Lacan se dirigió a Guitrancourt con Pierre Soury a bordo de su automóvil. En el bulevar periférico, el Mercedes blanco se salió de la carretera y dio un bandazo. Lacan no tuvo nada, pero a los que lo rodeaban les hizo el efecto de quedar disminuido. Su fatiga se acentuó y sus silencios duraron más. Para su vigésimo sexto año, el seminario debía tratar de "La topología y el tiempo". En la sesión inaugural del 21 de noviembre, Lacan perdió la palabra ante su audiencia, que se quedó tan silenciosa y estupefacta como él. Todo el mundo miraba al anciano presa de una inmensa fatiga y privado de esa voz que había mantenido con la respiración cortada, durante un cuarto de siglo, a generaciones de intelectuales y de psicoanalistas. La sala estuvo a la altura de la tragedia. Mientras dibujaba lentamente en la pizarra sus nudos y sus trenzas, Lacan se embrolló, se volvió hacia el público, habló un instante de su error, y después salió de la sala. "No importa", se oyó murmurar, "¡lo queremos de todos modos!"[1]

A pesar del silencio que se instalaba a cada sesión del seminario, nadie quería aceptar que el viejo maestro estuviera tal vez enfermo. A partir e diciembre de 1979, cuando se decidió la disolución de la EFP,[2] se empezó a hablar no de la enfermedad de Lacan —que por lo demás no se sabía cómo nombrar y que no fue objeto de ningún diagnóstico preciso—, sino de una fatiga debida a la edad. Se decía que el maestro se callaba adrede para escuchar mejor, que su lucidez seguía intacta y su oído sublime. Se quería olvidar el terrible sufrimiento que lo devastaba y que se expresaba por las contracciones de su rostro: tan pronto la risa como los llantos.

Alumna de Clovis Vincent, neuróloga de formación y amiga desde hacía mucho tiempo de Jacques y de Sylvia, Jenny Aubry,

que había tenido siempre, en su práctica hospitalaria, un agudo sentido de la observación clínica, se dio cuenta, en la primavera de 1979, de que el mutismo de Lacan tenía sin duda otro origen que el de una fatiga debida a la edad. En el transcurso de un almuerzo en el que, durante un instante, Jacques dejó de reconocerla y después manifestó su angustia con expresiones del rostro extrañamente rígidas, pensó que la parálisis facial que lo aquejaba había sido provocada acaso por ligeras perturbaciones vasculares de naturaleza cerebral.[3] No se equivocaba. No había hecho más que notar —y no nombrar— los signos anticipadores de una patología de evolución muy lenta, que sólo se hará visible hacia julio de 1980, sin hacer perder nunca a Lacan del todo su lucidez: simplemente, tendrá "ausencias", accesos de ira, automatismos y una especie de afasia que es difícil atribuir a la edad, a la fatiga o a una depresión de origen psíquico.

Sólo algunas personas se dieron cuenta de las primeras "ausencias" de Lacan, negadas por su círculo. Pamela Tytell fue así un testigo privilegiado: a fines del año 1978, fue a verlo para llevarle el manuscrito de su libro. Él la escuchó, después se embrolló en sus papeles. Su bragueta estaba abierta y su atuendo dejaba que desear, cosas absolutamente inconcebibles en un hombre tan preocupado con su persona. De pronto, miró fijamente la pared y dijo: "Mariposa". Presa del pánico, Pamela participó su desaliento a dos de sus amigas que conocían bien a Lacan. Una de ellas no quiso creerle, pero refirió por teléfono el incidente a Miller, que le recomendó guardar silencio.[4]

En noviembre de 1979, después de una conversación con Sylvia, Jenny Aubry tomó cita para el 18 de enero en el servicio de neurología de un gran hospital parisiense, a fin de que se hiciese un balance del estado de salud de Lacan.[5] Un alud de calumnias se precipitó sobre la que había osado observar que el rey estaba desnudo. Circularon panfletos por todas partes en los que, bajo el nombre de "la señora A.", se acusaba a Jenny Aubry de haber dicho que "Lacan perdía la cabeza", o también que "había que operarlo de un tumor de cerebro el 21 de enero".[6]

El 8 de enero de 1980, los miembros de la Escuela Freudiana de París recibieron por correo la famosa misiva llamada "Carta de disolución", fechada el 5, mediante la cual se anunciaba la voluntad de Lacan de poner término a su escuela. Encontró de inmediato un fantástico eco en la prensa y todo el mundo se puso a comentar los pasajes del texto: "Hablo sin la menor esperanza... Yo padre-severo persevero [*Je père-sévère*]... La estabilidad de la religión proviene de que el sentido es siempre religioso, etc."[7] Sin embargo, desde aquel 8 de enero, empezó a insinuarse una ligera duda en las filas de los partidarios de la disolución: aquel día, Lacan, que desde hacía un año no hablaba ya casi en su seminario, se puso a leer lentamente la carta con voz monocorde, sin omitir una sola frase, pero equivocándose a veces en el desciframiento de ciertas palabras. Luego hizo este comentario que no figuraba en el texto enviado a los miembros de la EFP y difundido después por vía de la prensa: "Esto es lo que he firmado con mi nombre, Jacques Lacan, en Guitrancourt, este 5 de enero de 1980. Ahí está. ¿Hay acaso algo que añadir?"[8] La indicación era preciosa.

Entre el 8 de enero y el 10 de junio hubo todavía cinco sesiones del seminario durante las cuales se repitió la misma escena: Lacan hablaba, sin duda, lo cual regocijaba a su audiencia acostumbrada a verlo mudo, pero ya no hablaba como antes. Leía textos mecanografiados que en general pasaban inmediatamente al periódico *Le Monde*, después a la revista *Ornicar?* Lo mismo hizo con las alocuciones pronunciadas el 18 de marzo de 1980 en el hotel PLM-Saint-Jacques, donde Louis Althusser lo comparó con un "arlequín soberbio y lamentable", después en Caracas, el 12 de julio, donde los "lacanoamericanos" fueron llamados a reagruparse en una nueva "causa freudiana".[9] En cuanto a las cartas e intervenciones, firmadas o no de su mano, que acompañaban al proceso de disolución y después a la creación de la Causa Freudiana (CF), el 21 de febrero, y de la Escuela de la Causa Freudiana (ECF), el 23 de octubre, eran de la misma naturaleza: si nada probaba que no hubieran sido redactadas por Lacan, nada probaba tampoco que él las hubiera redactado. Por eso la fragmentación

del movimiento lacaniano en múltiples tendencias, que duró de enero de 1980 a marzo de 1981 y se aceleró con la muerte de Lacan, tuvo por prenda recurrente esa interrogación: ¿quién es el autor de los textos leídos por Lacan en su último seminario? ¿Quién es el autor de los textos enviados a la prensa y a los miembros de la EFP con su firma o sin ella?

En 1986, intentamos aportar un comienzo de respuesta a ese delicado problema publicando los testimonios contradictorios de los dos principales organizadores de la disolución, Solange Faladé y Jacques-Alain Miller: "Había que actuar rápidamente, a fin de crear con él algo mientras era tiempo todavía. Lacan ya no podía escribir. Se decidió que Miller redactaría la carta y que Lacan la corregiría. Suprimió los pasajes que no aceptaba. No volví a Guitrancourt, pero el primer fin de semana del año, Miller me telefoneó para anunciarme que la carta estaba mecanografiada y lista para enviarse."

Jacques-Alain Miller afirmaba, por el contrario, que Lacan era ciertamente el autor de la carta: "Fue el 6 de enero, en Guitrancourt, cuando me entregó el texto de la carta de disolución, para difundirlo desde el día siguiente. La mañana del martes, pasé por la calle de Lille; afluían las llamadas; Serge Leclaire telefoneó un 'le mando un abrazo'; Lacan hizo todavía algunas correcciones a su carta antes de dirigirse al seminario."[10]

Los dos protagonistas estaban de acuerdo en dos puntos que nadie pondría en duda hoy: 1° Lacan estaba perfectamente lúcido cuando tomó la decisión, después de discutirlo, de disolver su escuela. 2° Aportó correcciones a su carta. Por lo demás, el testimonio de Solange Faladé confirma la declaración hecha por Lacan el 8 de enero: "Esto es lo que he firmado", declaración que por lo demás no se publicó nunca. Puede subrayarse también que el texto original de la carta de disolución no se divulgó nunca, lo cual es de lamentar tratándose de un documento tan controvertido.[11]

Para preparar sus seminarios y sus conferencias, Lacan redactaba siempre si no un texto, por lo menos unas notas manuscritas. Lo mismo hacía para los documentos oficiales de su escuela. En

cuanto a las cartas, en general fueron escritas de su puño y letra, con algunas excepciones. A este respecto, no hay ninguna razón para que, tratándose de textos tan fundamentales en el plano simbólico como los de ese período, Lacan no haya dejado rastro escrito. No olvidemos la importancia que concedía a la fuente *escrita* para la historia. Es probable que Solange Faladé no se equivocara al afirmar que Lacan ya no podía escribir en diciembre de 1979. Se conocen en efecto las dificultades que tuvo para redactar, en junio de 1978, las seis cuartillas destinadas al catálogo de la exposición de François Rouan. Por lo demás, todas las cartas escritas de su puño y letra que hemos podido consultar para el período 1980-1981 dan fe de ello: sólo contienen en general unas pocas líneas, cada vez más temblorosas al correr de los meses.

A principios del mes de febrero de 1980, Lacan se alojó en la calle de Assas, en el nuevo domicilio que su yerno y su hija acababan de alquilar. Era titular, por otra parte, con Jacques-Alain Miller, del compromiso de alquiler por un arriendo de una duración de seis años.[12] Pasaba allí sus tardes y sus noches, después regresaba a la calle de Lille, siempre acompañado, para recibir a sus pacientes, que, poco a poco, se alejaban discretamente. Atroz sufrimiento de un lado y otro: Lacan vivía como un abandono insoportable esos alejamientos progresivos y hacía todo lo posible por conservar a su alrededor a sus analizantes, los cuales sentían una intensa culpabilidad ante la idea de abandonarlo.

Por la fuerza de las cosas, y por la que da la legalidad, el poder encarnado por los Miller, apoyados por Gloria González, Abdoulaye Yérodia y, durante algún tiempo, Laurence Bataille, se convirtió en el único refugio de Lacan. En esa época, Miller empezaba a recibir analizantes y, por consiguiente, a imponerse no sólo como jefe de escuela, sino como practicante ante la nueva generación analítica, impaciente de distanciarse de los antiguos compañeros de ruta del maestro. Coautor de las obras por publicarse, coinquilino del domicilio donde vivía Lacan, esposo legítimo de su hija preferida y padre de los hijos de ésta, era así el que estaba mejor situado para controlar la redacción de los

estatutos de la nueva Causa Freudiana, cuya creación se había anunciado en febrero. Fue en ese momento cuando estalló la última crisis que iba a llevar a la ruptura entre la familia legal y la familia psicoanalítica.

En la recepción de la Casa de América Latina donde se festejó la disolución jurídica de la EFP, decidida por voto mayoritario el 27 de septiembre de 1980, se hizo evidente que Lacan no estaba en capacidad de gobernar a su grupo. Desde el 20 de septiembre, el círculo íntimo sabía que estaba aquejado de un cáncer incipiente del colon. Se lo había diagnosticado él mismo mientras que un médico consultado para una exploración no había visto nada en el examen rectal: "Es un idiota", dijo Lacan, "yo sé lo que tengo."[13] A su edad y en el estadio en que se encontraba la enfermedad, no había riesgo mortal. El tumor estaba localizado y no era invasivo, y si la ablación se hubiera efectuado en ese momento, hubiera llevado a una curación. Pero la cosa era ésta: Lacan se negaba obstinadamente a operarse. Había manifestado siempre una fobia respecto de la cirugía y las enfermedades físicas en general, y no soportaba ningún atentado a su integridad corporal.

La revelación de ese cáncer tuvo el efecto de acelerar la caída de la Causa Freudiana. Una "verdadera" enfermedad, identificada, permitía en efecto a cada uno abrir los ojos a la "otra" enfermedad, nunca nombrada, nunca diagnosticada, cuya existencia sólo se percibía por síntomas espasmódicos inscritos en el rostro y transformados de inmediato en chisme. En la velada de la Casa de América Latina, hubo pues por primera vez una especie de toma de conciencia colectiva de lo que se había reprimido hasta aquel día: "Ante el anuncio de la victoria", escribe Claude Dorgeuille, "Lacan, vagamente sonriente, no dio ninguna señal de satisfacción [...]. Parecía lejano, apretando maquinalmente las manos que venían a ofrecérsele, dando la impresión de no reconocer siempre a los que se le acercaban. Un breve consejo de administración, el último, se celebró en el primer piso, donde se redactó el comunicado que anunciaba que la EFP ya no existía. Lacan se fue sin haber dicho una sola palabra."[14]

Octave Mannoni tuvo una impresión idéntica: "Me miró fijamente mucho tiempo, como para tratar de reconocerme, pero permaneció mudo. Conmovido ante ese espectáculo, tiré por torpeza una copa de champaña. No se dio cuenta. Gloria velaba por él como un animal."[15] Y Maud Mannoni: "Sus allegados lo habían traído como a un fetiche para celebrar la disolución de su propia escuela. Estaba sentado a una mesa, con Gloria haciéndole de mamá. No reconocía a nadie. Su mirada estaba vacía, su mano inerte. A partir de esa fecha, durante un año, será arrastrado por su círculo a múltiples reuniones para legitimar con su presencia lo que se hacía en su nombre. Asistíamos a la exhibición indecente de un hombre muy enfermo [...]. Lacan se había vuelto enteramente enmudecido, pero el impacto de su leyenda era tal, que las gentes sugestionables lo oían hablar en su silencio."[16]

El 10 de octubre, Lacan se dirigió a Sainte-Anne para su última presentación de enfermos, organizada desde hacía varios años por Marcel Czermac, miembro de la EFP y asistente de Georges Daumézon en el hospital Henri-Rousselle desde 1972. Czermac se había dado cuenta en junio de 1978 de que Lacan empezaba a tener algunas dificultades para examinar correctamente a los enfermos. Al final del año, varios colegas psiquiatras del hospital habían percibido una declinación en su actitud, que habían atribuido a perturbaciones cerebrales: fue en especial el caso del profesor Louis Mérienne, neurocirujano.[17]

Al reinicio del año universitario 1980-1981, Czermac comprobó en Lacan, con tristeza y emoción, una hipersalivación anormal, una asimetría facial, una marcha dificultosa a pequeños pasos, perturbaciones de carácter con irritabilidad, una orientación temporal y espacial defectuosa. Para la presentación del 10 de octubre, Miller pidió que la reunión se celebrase, no en el anfiteatro, sino en reunión privada. Se hizo venir al enfermo, Lacan lo escuchó unos segundos, se levantó, formuló tres palabras y salió de la habitación. Después de eso cesaron las presentaciones.[18]

Por su lado, Jean Clavreul había observado los mismos síntomas en el verano de 1978: "Una dificultad creciente para tomar

iniciativas y una imposibilidad casi completa para afrontar situaciones conflictivas [...]. Frente a estas manifestaciones indiscutibles de enfermedad, hay que oponer lo que fue la aparente presentación de un seminario durante el año 1979-1980 y en el congreso de Caracas. Hay que observar que sus seminarios fueron leídos por Lacan, y no hablados como habían sido siempre."[19]

He aquí en cambio cómo Jean-Louis Gault, miembro de la actual ECF, cuenta en 1992 la manera en que percibió las perturbaciones de Lacan, cuando estaba en análisis con él entre 1976 y 1980: "Cuando pretendían que no había redactado sus últimos seminarios, eso me parecía completamente grotesco, en la medida en que estaban dentro de la más perfecta orientación de lo que había sostenido siempre, de lo que podía adivinarse de su deseo [...]. Aunque me hubieran mostrado que era alguna otra persona la que pronunciaba su seminario, eso no hubiera cambiado nada en mi convicción. Yo iba más allá de la constatación empírica (a saber, que era él quien pronunciaba su seminario), que siempre hubiera podido volver a ponerse en cuestión. Siempre se me podría acusar de haberme dejado engañar por mis sentidos, mientras que yo me dejaba llevar por la lógica de la acción de Lacan, por su deseo, lo cual no dependía simplemente de su presencia física o de su fuerza. Podía muy bien tener debilidades físicas, eso no cambiaba nada en cuanto a lo que eran su deseo y su relación con el psicoanálisis."[20]

El 13 de noviembre de 1980, Lacan dictó y después firmó ante notario y en presencia de dos testigos, un médico y Gloria González, un testamento mecanografiado en debida forma, mediante el cual instituía como legataria universal a su hija Judith y, en caso de predeceso, a sus propios hijos. Nombraba a Jacques-Alain Miller albacea de su obra publicada y no publicada, sin ninguna otra instrucción referente a ésta.[21]

Un mes más tarde, se confirmaba la ruptura entre Miller y la mayoría de los compañeros de ruta de Lacan: a propósito, por una parte, del eventual alquiler del local de la EFP a la nueva Causa Freudiana; a propósito, por otra parte, de la redacción de los

estatutos. Fue Charles Melman, el analista de Miller y su aliado durante todo ese período, el que pasó al ataque acusando a este último de uso de "textos apócrifos": "La situación actual merece que un 'viejo' se tome la libertad de decir en qué punto estamos. Sucede que desde la cuna la Causa Freudiana, en efecto, revela una malformación que corre mucho el peligro de llevársela, si es que no de dar en la monstruosidad. ¿Por qué? Porque todo se decide y se inscribe allí en nombre de Lacan, cuando conviene saber que éste no tiene más participación en las medidas tomadas que la de una firma ya automática. Es éste un hecho doloroso. Difícil también de percibir, hasta tal punto lo disimula la esperanza que tienen los alumnos de ver a Lacan poner finalmente en pie una organización nueva y que hubieran podido reivindicar con honor. Y sin embargo tenemos que obligarnos a nosotros mismas a aprehenderlo: la Causa Freudiana se hace sin Lacan, incluso si tenemos la suerte de tenerlo entre nosotros. Esa carencia debida a la edad y a la fatiga deja así campo libre a los que disponen de su firma, incluso de su voz, y pueden así hacerle endosar, incluso articular, textos apócrifos, puestos al servicio de una causa que es poco freudiana. Es bastante asombroso que los exégetas de los escritos de Lacan no hayan observado, a lo largo de los meses transcurridos, el manierismo un poco forzado de los textos difundidos bajo su nombre y la falta cruel de toda idea nueva, dejando aparte una o dos, espigadas en viejos borradores."[22]

Habrá habido pues que esperar doce meses y una cascada de acontecimientos conectados con la disolución para que se reconociera por fin oficialmente, en el círculo más cercano a Lacan, la existencia de perturbaciones cuyos síntomas había percibido Jenny Aubry, pagándolo con una campaña de calumnias.

Para Miller, por el contrario, esos ataques tenían como objetivo "enterrar" al maestro: "Lacan ofreció durante mucho tiempo a los suyos una imagen soberbia de potencia, de turgencia vital. Había que ver cómo se congratulaban entonces, cómo se 'más-que-gozaba', si así puede decirse, de tener por director a un hombre inaudito, que analizaba multitudes de la mañana a la noche, pero

también escritor y científico, erudito pero fastuoso, irresistible, intratable, en fin, un hombre como no hay dos, un hombre, yo lo he visto, que vivía tres segundos en uno, como dice Baudelaire. Helo aquí en edad avanzada, muy avanzada [...]. Muchos que lo veneraban —¿por qué no darles ese crédito?— lo preferirían muerto, ya enterrado, 'dos pasos de la tierra más vil', está escrito."[23]

Pero ya no era posible, a principios del año 1981, negar la evidencia. Y aunque acusaba a sus adversarios de proferir horrores, Miller tuvo que admitir que la Escuela de la Causa Freudiana (ECF), que tomaba el relevo de la Causa Freudiana, y cuyos estatutos fueron declarados en la prefectura de París el 17 de enero, no había sido fundada por Lacan.[24] Prefirió, para designar ese nuevo grupo lacano-milleriano, hablar de "adopción", y afirmar que Lacan había querido que fuese la "escuela de sus alumnos" y no "su" escuela.[25]

Sin embargo, el empleo del término "adopción" era problemático, puesto que Miller se había colocado progresivamente en la difícil situación de hablar y de escribir como Lacan, de ser su voz y su oído, y de encarnar el legitimismo lacaniano. Ahora bien, una cosa es ser designado por la ley como albacea de una obra, y otra pretender, en nombre de esa ley, encarnar la totalidad de una legitimidad doctrinal. A fuerza de no saber diferenciar los dos terrenos, y de querer dirimir por el derecho o por procesos de conflictos políticos y teóricos, Miller acabará por llevar a la EFC a un repliegue dogmático. En el momento de su creación, ésta se llevaba consigo a noventa miembros de la EFP en el entusiasmo de una reconquista que no ensombrecían todavía las acusaciones lanzadas contra su fundación; diez años más tarde, no acababa de estar obsesionada por una duda sobre sus orígenes, después de haber sufrido dimisiones en cadena. Algunas preguntas regresaban de manera recurrente: ¿esa escuela podía reivindicar, frente a los otros grupos lacanianos, un estatuto privilegiado? ¿Estaba habilitada para autorizarse en un reconocimiento por el fundador del que estaban privadas las demás? ¿Era o no la hija legítima del padre? ¿Tenía o no el derecho a autorizarse en el nombre-del-padre?

A este respecto, uno de los textos más bellos redactados en caliente sobre el paso de la disolución a la creación de la ECF fue el de Pierre Legendre: "Administrar el psicoanálisis". El autor mostraba en él que la transformación de Lacan en jefe de familia legitimado por la ley llevaba no sólo al naufragio de su obra, sino al odio a su persona disfrazado de amor.[26] Volveremos sobre eso.

En vísperas de su muerte, el fundador mudo había coincidido con los significantes fundamentales de su historia y de su doctrina sin dar respuesta a quienes lo interrogaban. Como una esfinge, habitaba en las montañas del planeta Borromeo, saliendo a veces de su silencio para enunciar la verdad bajo forma de enigmas.

El 12 de agosto de 1981, Lacan se encontraba solo en Guitrancourt. Judith y Jacques-Alain se habían ido de vacaciones a Córcega, Sylvia a la isla de Ré, Gloria a España a la cabecera de su madre postrada. En cuanto a Abdoulaye Yérodia, estaba en Dakar. Solo en su domicilio parisiense, Thibaut recibió, avanzada la noche, una llamada telefónica; reconoció la voz débil y angustiada de su padre:

—¿Por qué me llamas?

—Por el gusto.

—¿Dónde estás?

—En Guitrancourt.

—¿Quieres que vaya ahora?

Lacan se contentó con pedir a su hijo que lo visitara diez días más tarde. Fue su último diálogo: una última cita fallida.

El 21, Lacan sintió violentos dolores abdominales y una retención urinaria debidos a una oclusión intestinal. La operación se hacía con ello indispensable. Gloria, de regreso de España desde el 15, telefoneó inmediatamente al médico. Éste se apresuró a traer a Lacan a París, y después a hospitalizarlo bajo su propio nombre, en la clínica Hartmann donde había muerto su madre treinta y tres años antes. Judith, Jacques-Alain, Sylvia y Abdoulaye regresaron a París. En cuanto a Thibaut, se le dijo que no fuera a Guitrancourt a la cita prevista. Gloria le dijo que "todo iba bien" y

que la hospitalización se había hecho necesaria por la obligación de "hacer exámenes". Como insistía enojándose, le confesó la verdad, pero afirmó que Lacan "no quería decirla". Todos los días, el hijo fue a visitar a su padre.[27]

El tumor seguía sin ser invasivo y los signos vasculares no habían evolucionado. Eran posibles dos soluciones quirúrgicas: o bien una intervención en dos tiempos, con la colocación de un ano artificial provisional, o bien una sola intervención con una técnica nueva de sutura mecánica. La primera solución era más segura pero más penosa para el paciente, la segunda más arriesgada pero sin ninguna invalidez, incluso pasajera: el cirujano y Miller eran favorables a esta última, y fue adoptada. Antes de la operación, Lacan refunfuñó contra las inyecciones y manifestó una gran irritabilidad frente a las enfermeras. Después pareció estar de maravilla durante unos días. Pero bruscamente la sutura mecánica se rompió, provocando una peritonitis seguida de septicemia. El dolor era atroz. Como Max Schur a la cabecera de Freud, el médico tomó la decisión de administrarle la droga necesaria para una muerte suave. En el último instante, Lacan lo fusiló con la mirada. Murió el miércoles 9 de septiembre a las 23:45 horas. Tuvo tiempo de pronunciar estas pocas palabras: "Soy obstinado [...]. Desaparezco."[28]

El cuerpo fue llevado en plena noche a la calle de Assas y la declaración de defunción se registró el 10 de septiembre, a las 9, en la alcaldía del Sexto distrito. Indicaba que Lacan había muerto "en su domicilio de la calle de Assas".[29] Avisado por Thibaut, Marc-François regresó de inmediato de Hautecombe, acompañado de su hermana Madeleine. Para gran pena suya, no había tenido la posibilidad de asistir a su hermano en sus últimos momentos. En cuanto a Sybille, que estaba en Viena, fue avisada también demasiado tarde para que le diera tiempo de llegar a la cabecera de su padre.[30]

Un especialista formado en el Instituto Francés de Tanatopraxis fue delegado por la funeraria para efectuar el último aseo: vestido del cuerpo, modelado de las carnes y del rostro. Tendido en su le-

cho de muerte, Lacan llevaba un saco a cuadros azules y violetas y una corbata de pajarita.

Muerto bajo un nombre falso, y después declarado muerto ante el estado civil en un domicilio donde no había muerto y del que era simplemente coinquilino; tal fue el destino último de aquel gran teórico de la verdad.[31]

A la mañana siguiente, la prensa hablada anunció la noticia. Entre los lacanianos, que no habían podido ver el cuerpo, circularon los rumores más absurdos. Algunos pensaron que los "enemigos" de Lacan habían logrado infiltrarse en las ondas para hacer creer que había muerto. En *Europe 1*, al animador le pareció ingenioso afirmar que las malas noticias vienen juntas: "Lacan ha muerto y llegan nubes por el oeste". Por la noche, en la televisión, algunos extractos de la conferencia de Lovaina dieron de él una imagen de gurú. Sólo la prensa escrita y *France-Culture* constituyeron documentaciones serias, y sólo el periódico *Libération* tuvo la audacia de mezclar artículos de fondo con *slogans* redactados en "estilo lacaniano": "Tout fou Lacan" ["Todo loco Lacan", paronomasia de "Todo se va al demonio"], o también: "Lacan se hace el muerto como todo el mundo. Lacan ya no es, sino Lacan mismo", etcétera.[32]

El domicilio de la calle de Assas permaneció cerrado para todos los que habían sido los amigos y los discípulos de Lacan. A algunos militantes de la ECF se los autorizó a venir a rendirle homenaje en delegación. La fecha de las exequias no fue anunciada públicamente y el lugar sólo se conoció después, gracias a *Le Monde*. El viernes, cuando celebraba el cincuentenario de su entrada en las órdenes, Marc-François celebró una misa en la iglesia Saint-François-de-Sales, en presencia de Thibaut y de los hijos de Caroline. Sybille estaba ausente, el cuerpo también. Lacan era ateo, aunque, por bravuconada, había soñado un día con grandes funerales católicos. Marc-François propuso a los fieles que oraran por su hermano. Recordó que toda su obra estaba impregnada de cultura católica, aunque "la Iglesia y el Evangelio no fueran esenciales en ella".[33]

El sábado, alrededor de treinta personas acompañaron el cortejo fúnebre por la pequeña carretera de pueblo que lleva al cementerio de Guitrancourt. Entre los allegados, algunos amigos de Sylvia: Michel y Louise Leiris, Suzanne Merleau-Ponty. En cuanto al círculo, una simple delegación de la ECF. Ni antiguos compañeros, ni amigos personales, ni personalidades famosas. Marc-François no se había desplazado para aquel adiós laico en el que se reunieron los miembros desunidos de las dos familias. Thibaut hizo un breve elogio de Lacan, mientras Judith declaró que el hombre enterrado allí era su padre. Sobre la tumba orientada hacia la colina y dominando el pueblo, estaban inscritas palabras simples en letras de oro: Jacques Lacan, 13 de abril de 1901-9 de septiembre de 1981.

Un día que charlaba con su amiga Maria Antonietta Macciocchi, Lacan le había dicho en tono de confidencia y con intensa emoción: "¡Ah, querida mía!, ¡los italianos son tan inteligentes! Si yo pudiera escoger un lugar para morir, sería en Roma donde quisiera terminar mis días. Conozco Roma bajo todos los ángulos, todas la fuentes, todas las iglesias. Y si no fuera Roma, me contentaría con Venecia o Florencia: estoy bajo el signo de Italia."[34]

A partir de la muerte de Lacan, las diferentes tendencias lacanianas se entregaron a furiosas batallas que el día de hoy no se han apagado todavía. Por el lado familiar, los hijos y nietos de Marie-Louise Blondin, únicos poseedores del patrimonio, se consideraban lesionados por el testamento de Lacan que concedía a la familia Miller la mayor parte de la fortuna del maestro y un poder de decisión absoluto sobre la publicación de las obras pasadas y póstumas. Durante diez años, las dos ramas de la familia se opusieron además, por vía judicial, sobre el destino de ciertas obras de arte y de ciertas sumas de dinero. Hubo incluso una información penal que terminó con un sobreseimiento.

En Estados Unidos, el deceso no ocupó más que unas líneas del *New York Times*. Forma francesa del freudismo, el lacanismo ha-

bía ganado plenamente su batalla por implantar el descubrimiento del inconsciente en el suelo nacional. Es más: la obra de ese maestro fuera de lo común era la única en el mundo que había dotado al freudismo de una verdadera arquitectura filosófica. Pero le faltaba al movimiento lacaniano la conquista de los grandes bastiones del freudismo legitimista que dominaban el Nuevo Mundo.

Novena parte

Herencias

Como el pasado ya no alumbra el porvenir,
el espíritu avanza entre tinieblas.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

I

Historia del Seminario

DESPUÉS DE LA PUBLICACIÓN de los *Escritos* y de la apertura de la colección "El Campo Freudiano" se planteó para Lacan la cuestión de la edición de su Seminario, con los mismos problemas de retención y de inhibición que sus otros textos.

Hemos relatado ya en parte la historia movida de la transcripción del Seminario.[1] Nuevos documentos nos permiten hoy mostrarnos más precisos. Recordemos primero algunas grandes etapas.

Desde 1953, Lacan encargó a una estenógrafa que transcribiera su Seminario. Las estenografías se depositaron con Wladimir Granoff, que se ocupaba de la biblioteca, y fueron accesibles a los miembros de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Tres años más tarde, y hasta 1959, Jean-Bertrand Pontalis realizó, con el acuerdo de Lacan, excelentes resúmenes de la "La relación de objeto", de las "Formaciones del inconsciente" y de "El deseo y su interpretación".[2]

En la misma fecha, Solange Faladé propuso a Lacan los servicios de su secretaria para efectuar una estenotipia mejor. Pensaba también utilizar una grabadora, cosa que se hizo en 1962. Por lo demás, numerosos discípulos tomaban notas que son hoy una fuente de información excepcional. Por su lado, Lacan daba fácilmente de regalo las versiones de su Seminario, que a menudo corregía. Así empezó a constituirse un culto de la palabra del maestro. Desde la creación de la EFP, desconfiando de los "ladrones de ideas", ya no hizo un depósito en ningún sitio, sino que dejó circular libremente las múltiples estenografías ejecutadas por sus oyentes. En 1963, un equipo de la clínica de La Borde, bajo la dirección de Jean Oury y Ginette Michaud, contribuyó a la difu-

sión de centenares de ejemplares de los seminarios realizados a partir de grabaciones. Cuando se creó la biblioteca de la Escuela Freudiana de París, el equipo depositó los *stencils* en el local. Nicole Sels, la bibliotecaria, los tomó a su cargo para archivarlos con ayuda de Gérôme Taillandier.

Lacan favorecía la difusión de sus seminarios, pero la temía al mismo tiempo. De donde una actitud ambivalente, como respecto de su obra entera. Así como había necesitado un "barquero" para editar sus *Escritos*, así esperaba que alguien tomara a su cargo la transcripción de su palabra. Y ese trabajo no podía cumplirlo François Wahl, que seguía siendo su editor en Le Seuil.

En 1970, se confió oficialmente la tarea a Jacques Nassif, filósofo normalista y alumno de Althusser, que preparaba una tesis de tercer ciclo bajo la dirección de Paul Ricœur.[3] La EFP se comprometía a pagarle un salario bajo la forma de adelantos sobre derechos pagados por Le Seuil. Nassif proponía transcribir dos seminarios por año.[4] Tomó a su cargo *D'un Autre à l'autre* [De un Otro al otro], pero el proyecto no se prosiguió.[5]

En 1972, Jacques-Alain Miller, seducido por el éxito de *El anti-Edipo*, cuyo texto había salido de una enseñanza oral y de una escritura dual, recogió el desafío y la emprendió con el seminario XI, el mismo que había señalado la entrada de Lacan en la ENS. Se fue a Italia y redactó en un mes una versión a partir de la estenografía. Lacan dio su acuerdo. Le Seuil estableció entonces un proyecto de contrato, donde el nombre de Lacan quedaba inscrito como único autor de la obra que aparecería en una serie titulada *El Seminario*.[6]

Lacan entró en conocimiento del contrato y propuso en seguida a Paul Flamand modificarlo. Deseaba un título general más claro: *El seminario de Jacques Lacan*, seguido del título y del número de cada volumen. Subrayaba también que el lugar de Miller quedaba subestimado y reclamaba una discusión más precisa del conjunto de las condiciones a fin de "indicar la parte que habría de fijarse en esos derechos para aquel sobre quien descansa la continuidad de la empresa".[7] Se firmó entonces un contrato definitivo entre to-

das las partes, que estipulaba que Miller se convertía en coautor del *Seminario* cuyo establecimiento aseguraba, percibiendo una remuneración. Se precisaba igualmente que la obra debía aparecer en "El Campo Freudiano". Lacan cobraba así un porcentaje suplementario en cuanto director de la colección.[8]

La apelación *El seminario* y la idea de una división del conjunto en volúmenes numerados venían de Miller.[9] En cuanto al orden en que debían aparecer las obras, atestiguaba una concepción muy "milleriana" de la historia del lacanismo. En efecto, el primer seminario, publicado en febrero de 1973, era el undécimo de la lista, es decir el del año 1963-1964 que marcaba la ruptura de Lacan con la IPA, su llegada a la ENS y su encuentro con su futuro coautor. El corte de 1963-1964, por la que empezaba a instaurarse una lectura milleriana de la obra de Lacan, servía pues de pivote "retroactivo" a una separación de esa obra en dos vertientes: un "antes de.Miller" y un "después de Miller". De donde la adopción de una doble temporalidad. Cada año vería la aparición simultánea de dos volúmenes: uno para el período "pre-Milleriano" (1953-1963), otro para el período posterior. Para el primer período, se respetaría el orden cronológico: I a IX empezando por I; para el segundo, por el contrario, se invertiría puesto que se transcribiría el seminario más próximo pronunciado por Lacan, con regreso después hacia el volumen XI.[10]

Semejante organización era imposible de respetar. Primero porque Miller renunció muy pronto a publicar las obras al ritmo de dos por año, después porque dejó él mismo de plegarse a sus propias reglas.Tras la aparición del volumen XI en 1973, se editaron otros dos volúmenes en 1975 según ese principio: el volumen I (1953-1954) y el volumen XX (1972-1973). Hubo que esperar entonces tres años para ver el volumen II (1954-1955), después otros tres años para el volumen III (1955-1956). Entre 1974 y 1977, Miller tomó la costumbre de transcribir en su revista *Ornicar?* fragmentos de los seminarios más próximos (volúmenes XXII, XXIII, XXIV). Después de la muerte de Lacan, no quedó ya nada de la organización inicial, y los seminarios se transcribieron entonces en

orden disperso y sin ninguna periodicidad: el volumen VII (1959-1960) apareció en 1968 y el volumen VIII (1960-1961) en 1991 al mismo tiempo que el volumen XVII (1969-1970).

Por más que Miller hubiera tomado la palabra *establecimiento* de la tradición de las bellas letras, remitía sin embargo a la historia del maoísmo. Después de mayo de 1968, se llamaba *establecimiento* al acto por el cual un militante decidía trabajar en la fábrica convirtiéndose en un "establecido". Pero el "establecido" [*établi*], en los talleres de las fábricas de automóviles, era también la mesa de trabajo arreglada [*établi*: mesa de carpintero] donde el viejo obrero retocaba las portezuelas antes de que pasaran al montaje.[11]

Al establecer el Seminario, Miller daba una transcripción estimable de las diferentes estenografías. Suprimía los equívocos, quitaba las redundancias e inventaba una puntuación. El principal mérito de ese trabajo era hacer accesible una palabra que no lo era en las otras versiones; su principal inconveniente era aplanar la forma barroca y siempre en gestación de la prosa lacaniana. El resultado daba un texto del que Miller se convertía en autor y Lacan en garante. Por consiguiente, *El seminario* no se parecía del todo a una obra de Lacan, sin ser completamente una obra de Miller. El texto establecido traducía el contenido de una doctrina que, a la vez que seguía siendo siempre lacaniana, llevaba cada vez la impronta de la lectura milleriana.

En la misma medida en que François Wahl había logrado, gracias a su trabajo de editor, hacer de los *Escritos* un acontecimiento fundador de larga duración, en esa medida Jacques-Alain Miller llegaba finalmente, en su establecimiento del Seminario, a un resultado enteramente diferente. La edición de los *Escritos* no suscitó nunca la más mínima controversia. Hubo ciertamente numerosas críticas, y sin duda habría hoy en día que afinar la edición de ese *Opus magnum* añadiendo otras notas y variantes. Pero si se efectuara semejante revisión, se haría como prolongación del trabajo de Wahl. A nadie se le ocurriría en efecto impugnar la autenticidad de esa obra tal como existe desde hace un cuarto de si-

glo. Todo el mundo sabe con certidumbre que Lacan es su único y verdadero autor, aun cuando Wahl dejó en ella su marca. Y cuando los investigadores quieren comparar las diferentes variantes de los textos, lo hacen sin sentir la necesidad de desacreditar la versión definitiva. Nadie ha pensado nunca en fabricar una edición pirata de los *Escritos* de la que pudiera decirse que fuera más "auténtica" que la de Wahl, so pretexto de que se encontrarían en ella las versiones llamadas "originales" de las conferencias de Lacan.

En su encuentro con los *Escritos*, Wahl fue un hombre libre, sin más lazo con el texto del que estaba encargado que el de su libertad de juicio. Así, dejó a Lacan ser el único autor de una obra que hacía de él el fundador de un sistema de pensamiento por fin codificado gracias a una escritura.

Muy distinta es la situación del *Seminario*. Cuando Miller lanzó a Lacan el reto de una posible transcripción, era ya el representante de una lectura milleriana de su obra. No editor, como Wahl, sino sujeto investido de una herencia ideológica y familiar, y después, muy pronto, de un título contractual de coautor. En lugar de hacer existir al texto por sí mismo, al precio de abstraerse de él, tomó posesión —jurídica y teóricamente— de un corpus.

Ese deseo de asimiento era por lo demás menos visible en el método empleado por Miller, consistente en simplificar una estenografía escalofriante, que en las decisiones editoriales que acompañaban a la publicación. Hostil a toda forma de discurso universitario, siendo así que él mismo era un puro producto suyo, Miller decidió renunciar a la erudición, indispensable sin embargo para ese tipo de publicación. En la línea estricta de su compromiso político y de su pragmatismo, hizo del *Seminario* un objeto de lectura destinado a las "masas", es decir a la nueva generación psicoanalítica de después de mayo de 1968, de la que se convertía así, por herencia, en el portavoz. El Seminario empezó pues a editarse sin ningún soporte que permitiera captar sus múltiples significaciones o sus infinitas variantes: sin notas, sin índice, sin aparato crítico, sin bibliografía. Y para dar la ilusión de una legibilidad obvia, Miller apenas corrigió los numerosos errores come-

tidos por Lacan. Así, por ejemplo, dejó al maestro atribuir a Musset o a Hugo las citas de Balzac o de La Rochefoucauld, emplear conceptos griegos erróneos, o también equivocarse sobre nombres o nociones. Por lo demás, no exigió de Lacan, como había hecho Wahl, un verdadero trabajo de lectura y de refundición del texto. Todo sucedió pues como si se tratara, tendencialmente, de convertir un pensamiento erudito en un instrumento de comunicación del discurso lacaniano.

Innegablemente, Lacan aportó su apoyo a toda la empresa, contemporánea de su gran viaje por el planeta Borromeo. Cuando el *Seminario IX* salió de las prensas, tuvo un acceso de ira, no contra la manera en que se presentaba su obra (con faltas y sin aparato crítico), sino contra François Wahl y Paul Flamand, responsables a sus ojos de haber dejado pasar erratas en el texto y sobre todo en ciertos esquemas a los que, en esa época, otorgaba una importancia central. Trató a la obra de "basura verdaderamente excepcional"[12] y pidió, a modo de reparación, la aparición inmediata, en su colección, de un manuscrito que esperaba de Pierre Legendre: *L'amour du censeur* [El amor del censor]. Paul Flamand procedió a ello recordando por lo demás a Lacan que nunca había tenido la intención de rechazar dicho manuscrito.[13]

Lacan sostenía pues enteramente el trabajo de su yerno. Sin embargo, no tenía la misma concepción que él de la noción de establecimiento. En su postfacio al *Seminario XI*, utilizaba la palabra *transcripción* y subrayaba que el trabajo de Miller no era un escrito, que Miller era su autor sin ser el signatario de la obra, y finalmente que la transcripción traducía, sin pérdida alguna, un discurso oral. Dicho de otra manera, que ésta era asimilada por Lacan a un matema: una traducción integral capaz de reducir lo inefable propio de la palabra.

En su corta noticia explicativa, Miller adoptaba otra posición. Consideraba por una parte que él "no contaba para nada" como autor, y por la otra que su transcripción borraba las estenografías originales: "Hemos querido aquí no contar para nada y proporcionar, de la obra hablada de Jacques Lacan, la transcripción que

dará fe y valdrá, para el porvenir, como el original que no existe." Después añadía: "Según los mismos principios será como se establecerá el texto de todos los años del Seminario."[14]

Las dos concepciones eran perfectamente antagonistas. Lacan hacía que Miller contara como único autor de una transcripción que no borraba el original, sino que lo restituía íntegramente, mientras que Miller pretendía no contar para nada en una transcripción de la que hacía autor a Lacan, a la vez que afirmaba que era en lo sucesivo la única que era a la vez legal y teóricamente fundadora. En suma, Lacan daba de la transcripción milleriana una definición verdadera en términos científicos, mientras que Miller se situaba como legislador, investido desde ya de un derecho de albacea sobre la herencia de la obra. En esa fecha, sin embargo, no había sido designado todavía como tal por testamento. Además, asociaba la idea de fundación teórica al ejercicio de un derecho.

La fusión entre la posición lacaniana y la posición milleriana iba a hacerse tan fuerte al correr de los años, que las contradicciones se borrarán. Son numerosos los que creen hoy que Lacan dejó en su postfacio al *Seminario XI* instrucciones sobre la manera en que debía editarse su obra oral, cuando esas instrucciones están contenidas en la noticia de Miller. Por el poder del rumor, de la leyenda, del dominio y de una lectura errónea, se atribuyen así al suegro declaraciones hechas por el yerno.

Ese poder de legislador, Miller empezó a ejercerlo desde la publicación del *Seminario XI*. Le permitió asentar su posición a la vez en la universidad de París VIII, en la EFP y en la editorial Le Seuil, donde, después de haber creado una colección interna a "El Campo Freudiano", ocupó progresivamente junto a Lacan el lugar que había sido antaño el de Wahl. Hasta 1981 el editor y el transcriptor tuvieron una relación de complicidad amistosa. Wahl leía las pruebas de los seminarios, corregía las faltas, daba su opinión. Nunca intervino en el método utilizado, nunca reclamó cambio alguno en la presentación editorial. Dio incluso a Miller un sostén constante en la medida en que había decidido ser fiel a

la decisión tomada por Lacan: "Cuando Miller fue encargado del *Seminario*", subraya, "no me sentí con derecho a intervenir. Tenía confianza, pero no me siento responsable de los seminarios, mientras que sí lo soy de los *Escritos*. He corregido cuatro seminarios, un poco el quinto (*Las psicosis*, III), pero no el sexto (*La ética*, VII) en el que no intervine."[15] Los cinco primeros seminarios publicados entre 1973 y 1981 (XI, XX, I, II, III) llevan en efecto la marca del trabajo editorial de Wahl: son *técnicamente* menos erróneos que los otros.

El imperio teórico y jurídico sobre la obra de Lacan se tradujo, a partir de 1978, por una decisión de perseguir ante los tribunales a los difusores de estenografías que, durante veinticinco años, no habían tenido la menor dificultad con la justicia. Esas estenografías se vendían lo mismo en las librerías que en las mesas de exposición que acompañaban a los congresos de la EFP. Ciertas versiones mediocres servían para enriquecer oficinas poco escrupulosas.

En virtud de la ley sobre la propiedad literaria, la editorial Le Seuil decidió perseguir a todos los autores de contrahechuras, incluso a los realizadores de estenografías a partir del momento en que comercializaban su trabajo.

De donde una extraña confusión entre dos clases de problemas: por un lado, el orden jurídico exigía la aplicación de la ley del 11 de marzo de 1957;[16] por el otro, la razón científica quería que se reconociera la existencia de estenografías originales que eran testimonios de la realidad material de la obra oral de Lacan. A lo cual se añadían las grabaciones.

En esta situación, Miller podía utilizar la legislación en vigor para robustecer su posición teórica y seguir afirmando que *sólo* su establecimiento del Seminario tenía fuerza de ley contra un original que se juzgaba *inexistente*. Si la legislación servía *de facto* a su posición, desfavorecía a los adversarios del método milleriano, que juzgaban indispensable difundir para la posteridad el rastro de la palabra original de Lacan, aunque sólo fuera para poder comparar las diferentes versiones.

Contrariamente a Lacan, Miller efectuaba una fusión radical entre terreno jurídico y terreno teórico. Fue así como resolvió el problema *teórico* de la edición del Seminario de manera *jurídica* pidiendo a la editorial Le Seuil que persiguiera ante los tribunales a los autores de publicaciones piratas. A fines del año 1977, Lacan firmó un texto mecanografiado dirigido a Paul Flamand, en el que reclamaba el secuestro de un folleto titulado *Trabajos e intervenciones*, que contenía varias de sus conferencias inéditas.[17]

Dos años más tarde y un mes después de la disolución de la EFP, François Wahl propuso a Lacan firmar de nuevo una carta, cuyo contenido había redactado él mismo, a fin de emprender una acción sistemática contra el conjunto de las ediciones piratas.[18]

En la misma perspectiva, se produjo un cambio en el reparto de los derechos entre los firmantes con ocasión de la publicación del *Seminario III*.[19]

Una carta mecanografiada fechada el 7 de julio de 1980 y con la firma de Lacan fue enviada a François Wahl. Estipulaba que *todos* los seminarios por venir debían publicarse en la continuidad de los precedentes: "No se trataba, a todas luces", escribe François Wahl, "de una carta espontánea, sino de una concesión, y hasta qué punto restrictiva, que se me hacía; era una respuesta a la inquietud, manifestada por Le Seuil a través de mí, sobre la ausencia de firma de un derecho de continuación [...]. El estilo es sin duda el de Lacan en ese tipo de correspondencia."[20] Dicho de otra manera, esa carta no daba ninguna instrucción en cuanto a la manera en que Lacan hubiera deseado que se editara su Seminario: apuntaba simplemente al descarte de un contrato idéntico. El testamento firmado en noviembre no contenía tampoco instrucciones.

Al designar a Miller como su albacea, Lacan le dejaba en efecto plena libertad en el dominio editorial. No se daba ninguna indicación en cuanto a la manera de presentar la obra: con o sin índice, con o sin aparato crítico, con o sin correcciones. En cambio, al instituir a Judith como legataria universal, restringía la parte que sus otros herederos habrían de percibir después de su muerte sobre los derechos que resultaran de la ejecución de los contratos.[21]

Con el cambio contractual de octubre de 1980 y la firma del testamento un mes más tarde, los herederos nacidos del segundo matrimonio de Lacan tomaban pues el control a la vez jurídico, financiero y teórico de la obra de Lacan.

Entre 1973 y 1981 se habían publicado cuatro seminarios sin que nunca nadie, en el círculo de Lacan, emitiera la menor protesta. La transcripción de Miller no sólo fue aprobada, sino glorificada por los mismos que se convirtieron después en sus más feroces adversarios. En ese terreno como en otros, ninguna corriente hostil a la lectura milleriana de la obra de Lacan fue capaz de imponerse en la EFP en vida del maestro. Las polémicas comenzaron a raíz de su muerte, en ocasión de la publicación del *Seminario III* sobre las psicosis. Éste tenía unas pocas erratas más que los otros. Como una mayoría de los miembros de la comunidad lacaniana consideraba que Lacan ya no era, desde enero de 1980, el autor de los textos firmados por él, Miller fue acusado injustamente de utilizar la transcripción para "falsificar" el seminario a fuerza de "censuras" y de "desviaciones". La polémica tomó entonces un giro tan pasional que ningún debate científico serio sobre esa cuestión pudo ya tener lugar hasta 1985.

Desde 1980, los partidarios de Miller juzgaron que la presencia de un aparato crítico era indispensable para la legibilidad de los seminarios. Por eso algunos de ellos se agruparon en un cartel, durante toda la duración de la disolución de la EFP, y empezaron a realizar un índice de nombres y de conceptos para dos seminarios: *Las psicosis (S. III)* y *Encore ["Aún", o "Una vez más"] (S. XX)*. El trabajo se publicó en la revista *Pas tant* en Toulouse, acompañado de un largo comentario de Michel Lapeyre: "El índice debe dar cuenta del progreso del *Seminario* y tomar constancia de él [...]. Debe inscribirse en la perspectiva de un índice razonado de los conceptos principales, incluso de un vocabulario. La perspectiva del índice es pues de entrada [...] establecer para cada uno de los libros: lo que aseguraría unas vectorizaciones, una orientación de la lectura del conjunto del *Seminario* [...]. El índice es un instrumento de trabajo, está

pues enlazado con un método de trabajo que traduce y suscita a la vez."[22] Si ese índice les parecía indispensable a los partidarios de Miller, que declaraban adherirse a su método de establecimiento, ¿por qué publicarlo entonces en una revista y no integrarlo a los volúmenes editados en Le Seuil donde tendría su lugar y su utilidad?

Fortalecido con su legitimidad y atacado por todas partes como un usurpador, Miller apareció durante varios años. a los ojos de sus partidarios, como una especie de mártir. Y eso tanto más cuanto que los ataques más virulentos emanaban del círculo de su antiguo analista. Más bien que intentar soldar las diferentes fracciones de una comunidad en duelo que se sentía privada de una herencia intelectual por la fuerza de la ley, Miller dio la batalla. Fue bajo su impulso si la editorial Le Seuil se puso entonces a perseguir sistemáticamente ante los tribunales a los responsables de ediciones piratas.[23]

Teniendo la responsabilidad de la totalidad de la obra de Lacan, Miller hubiera podido, a partir de 1981, decidir publicar, en uno o dos volúmenes, los artículos que François Wahl no había retenido para los *Escritos* y añadirles todas las conferencias dispersas en diferentes revistas y que se habían vuelto inencontrables. En lugar de dedicarse a esa tarea, dejó la obra de la que estaba encargado en el estado en que estaba antes de la muerte de Lacan. Reeditó varios artículos, no en un volumen fácil de manejar, sino en diferentes números de la revista *Ornicar?* De donde una dificultad suplementaria para los que deseaban trabajar sobre los textos de Lacan. El corpus seguía fragmentado, inencontrable, diseminado, y las ediciones piratas empezaron a proliferar.

Cuando Miller hizo reeditar, bajo la forma de un pequeño panfleto, el hermoso y gran texto de 1938 sobre la familia, utilizó los mismos criterios de presentación editorial que para *El seminario*: ni aparato crítico, ni notas, ni índice. Suprimió la larga bibliografía que indicaba las obras a las que se había referido Lacan para la redacción del artículo.[24] Sin duda tuvo razón en quitar los subtítulos, que habían sido añadidos en su mayoría por los editores de

la *Enciclopedia*, pero ¿por qué esa supresión de la herramienta bibliográfica, cuando para la reedición de la tesis sobre la paranoia se había mantenido la bibliografía?

Con semejante orientación, el método editorial de Miller fue cada vez más impugnado, lo mismo bajo el aspecto de la transcripción de la obra oral que bajo el de la gestión de la obra escrita.

En torno a la revista *Littoral* fue como se estableció, en 1983, una asociación destinada a transcribir los seminarios de Lacan. Publicó un boletín, *Stécriture*, que reprodujo varias sesiones del seminario VIII ("La transferencia"). La palabra "stécriture" había sido forjada por Lacan. La transcripción así realizada era una versión mejorada de la estenografía: todos los errores quedaban corregidos, incluso los de Lacan. Se respetaban las normas universitarias: notas, aparato crítico, indicación de las variantes. El trabajo rompía con el método milleriano y sobre todo con la presentación editorial habitual del *Seminario*. Muy respetuosa de la palabra del maestro, esa transcripción tenía el inconveniente de cierta pesadez de estilo y de una sacralización. Comprendía además demasiados comentarios. No obstante, era más de fiar desde el punto de vista científico que la de Miller.

Los autores habían caído bajo el peso de la ley al comercializar el boletín para recuperar sus gastos. Fueron pues perseguidos ante los tribunales por Le Seuil y por el albacea. A fines del año 1985 fueron condenados. La defensa de su abogado fue poco hábil: ¡negaba la contrahechura pretendiendo que el trabajo de *Stécriture* era la obra original de un grupo, y no la simple transcripción de un seminario de Lacan!

Miller ganó pues su batalla jurídica y triunfó. Declaró a la prensa que era en lo sucesivo el único intérprete de la palabra lacaniana: "Por mi parte [...], he tenido, hay que decirlo, de entrada la fama de ser el que comprendía a Lacan [...]. Constato que un seminario no entra en las entendederas generales sino una vez que yo lo he establecido. Constato. Todo ese trabajo, que es de redacción, pero sobre todo de logicización, no está hecho —fuera de algunos rasguños aquí y allá—, no puede atraparse [...]. Contar

como nada es ponerse en una posición tal que pueda yo escribir 'yo' y que ese 'yo' sea el de Lacan, el que continúa al autor, el que lo prolonga más allá de su muerte."[25]

En el proceso, Philippe Sollers sostuvo la causa de *Stécriture*. En cuanto a Laurence Bataille, aportó también su apoyo a los adversarios de su cuñado, sin atacar a éste. En noviembre de 1982, había presentado ruidosamente su dimisión de la ECF para señalar su desacuerdo con la manera en que Miller utilizaba las circulares firmadas de Lacan como textos legislativos de una escuela que el maestro no había fundado: "La utilización de los textos firmados por Lacan a partir de 1980 fue tal vez útil durante algún tiempo. Se perpetúa por su publicación en el anuario. ¿Serían incapaces aquellos a quienes la Escuela dispensa su formación de sostenerse sin ese sostén? Serían incapaces entonces de hacer frente a su título de analistas —lacanianos, se entiende—. Es una contradicción que ya no puedo asumir. No podría ocupar ya el lugar de un analista si siguiera aceptándola. Por eso presento mi dimisión de la Escuela de la Causa Freudiana."[26] Laurence Bataille murió de un cáncer del hígado fulminante seis meses después del asunto *Stécriture*.

François Wahl intervino igualmente en el proceso, pero en favor de Miller. Redactó una larga carta en la que subrayaba que la aprobación por Lacan del trabajo de su yerno había sido siempre completa y sin desfallecimiento.[27] Fue ése el último testimonio de su fidelidad hacia el gran pensador del que había sido editor. En 1981, queriendo mantener cierta cohesión teórica en el corazón del movimiento lacaniano en vías de dislocación, había aceptado, por amistad con Contardo Calligaris, que fuese difundida por Le Seuil la primera entrega de la revista *Le discours Psychanalytique*. Había puesto la condición de que no contuviera ataques contra el heredero legítimo. Charles Melman, responsable de la redacción, no respetó ese deseo y redactó un editorial no firmado donde podía leerse esto: "El pensamiento de Lacan quedará ofrecido al lustre, a la disertación. Ese embalsamamiento, que hace de las enunciaciones de Lacan una mercancía, celebra la conciliación en-

tre los constructores del mausoleo y el homenaje hueco de los medios de comunicación de masas."[28]

Aun antes de conocer el contenido de la revista, Miller había exigido que Le Seuil retirara su nombre de la publicación. Wahl se había inclinado dignamente: había tomado conciencia de la imposibilidad en que se encontraba de hacer reinar un orden teórico en medio de aquel campo de ruinas.[29] Desde aquel día, había visto desmoronarse progresivamente el edificio editorial que él había construido, durante largos años, en cuanto responsable de todas las obras publicadas por "El Campo Freudiano". Después de la muerte de Lacan, los autores se habían ido. Y Miller se había convertido en la casa de la calle Jacob en el único editor de la obra póstuma de su suegro. Wahl se vio obligado a retirarse, y lo hizo dignamente. La ruptura fue silenciosa, elegante y definitiva. A partir de 1985, ya no corrigió ni el manuscrito ni las pruebas del *Seminario*, contentándose con emitir aquí y allá algunas observaciones.

Miller había ganado su batalla jurídica. Pero el proceso instruido contra *Stécriture* había revelado públicamente que el heredero legítimo no era el único conocedor de los textos lacanianos.

En una entrevista de 1984 con François Ansermet, reeditada después del proceso, declaraba de nuevo, como en 1973, que el texto original no existía. Pero iba más lejos: afirmaba que el propio Lacan se había adherido a esa tesis de la no-existencia. Añadía que el maestro en persona había decidido que todos sus seminarios debían establecerse según el modelo inicial de 1973, es decir, con el mismo método y la misma presentación editorial: "Lacan no consideró nunca la estenografía como texto original [...]. Quedó decidido entre nosotros que el conjunto de los seminarios se haría de esa manera..."[30] Con esa declaración, Miller atribuía a Lacan su propio juicio. Hemos visto en efecto que las expresiones manifestadas por Lacan en su postfacio al *Seminario* XI diferían de lo que afirmaba Miller en su noticia y en esa nueva entrevista.

Ésta sirvió así, a partir de 1985, para vulgarizar una tesis según la cual Lacan habría dejado instrucciones precisas sobre la manera

en que debía editarse su Seminario después de su muerte. Ahora bien, no era ése el caso: sólo la aprobación por el maestro del trabajo de su yerno sentaba jurisprudencia, y no unas disposiciones explícitas redactadas por su mano. El matiz era de importancia.

En realidad, Miller seguía confundiendo orden jurídico y debate científico. Retirado en su soledad legitimista, estaba igualmente cortado de la historia pasada y presente de un lacanismo plural que no era el suyo. Por consiguiente, se aisló progresivamente de todos los conocedores finos de la obra lacaniana que hubieran podido iluminarlo. Para el período de la SFP en que los seminarios no se habían grabado, no pudo tener acceso a las fuentes disponibles susceptibles de mejorar su transcripción: especialmente las notas de oyentes. Se atuvo pues la mayoría de las veces a la pura estenografía que, incluso corregida, estaba siempre ampliamente cargada de erratas.

Cuando publicó *El seminario VII (La ética)*, en otoño de 1986, no sufrió ningún ataque. Anestesiados por la derrota jurídica de *Stécriture*, los adversarios de la transcripción milleriana prefirieron provisionalmente guardar silencio. Sin embargo, ese seminario tenía más errores que los precedentes. Y sin duda Miller había presentido el peligro, puesto que, por primera vez, había pedido la ayuda de varias personas: Judith Miller para las referencias griegas, Franz Kaltenbeck para las citas alemanas. Tres universitarios habían efectuado investigaciones y varios amigos habían corregido las pruebas. Se daban las gracias a François Wahl por haber releído el manuscrito. Sintiéndose ahora incómodo, éste se había contentado con emitir algunas observaciones.[31] Siempre en la misma perspectiva, Miller declaraba otra vez que Lacan había querido que la edición de su seminario se prosiguiera según los "principios" enunciados en 1973.[32]

Envió la obra a Pierre Vidal-Naquet con la siguiente dedicatoria: "Al señor Pierre Vidal-Naquet que querrá acaso leer las tres lecciones sobre 'Antígona', este libro que habría recibido sin duda de Jacques Lacan". Vidal-Naquet se puso a leer de inmediato el soberbio capítulo sobre Antígona y quedó estupefacto al descubrir

por lo menos dos errores por página. Ni un solo término griego era exacto, varias citas eran erróneas, el número de erratas era importante y ninguna de las faltas graves cometidas por Lacan quedaba señalada.

Preocupado por mejorar el estado de la transcripción para una reimpresión, el gran helenista tomó su más bella pluma y envió a Jacques-Alain Miller una carta de ocho páginas donde localizaba las faltas con comentarios de su cosecha. No recibió ninguna respuesta. Algún tiempo después, teniendo que ver con Judith para otra cosa, le recordó su gestión: la carta, le contestó ella asombrándose, no había llegado a su destinatario. Judith pidió pues a Vidal-Naquet que redactara otra: cosa que él hizo. Nunca recibió la menor respuesta.[33]

¿No había tenido razón Jacques Derrida al subrayar, en su polémica sobre Edgar Poe, que ciertas cartas pueden quedar rezagadas, cosa que en francés se dice "quedar en sufrimiento" [*en souffrance*]? En todo caso, aquel día, dos misivas esenciales referentes a la Antígona de Lacan desaparecieron.

Miller había anunciado sin embargo, en una noticia de 1986, que deseaba que le señalaran los errores. Aun antes de la aparición del *Seminario* VII, su llamada había sido escuchada, puesto que un especialista en semántica, Gabriel Bergounioux, le dirigió en octubre de 1985 una carta, con apoyo de documentos, donde se reseñaban, para el *Seminario* II, siete erratas y una puntuación errónea. Bergounioux no corregía las faltas cometidas por Lacan, pero proponía nueve modificaciones principales (*paradis* [paraíso] por *paradigme* [paradigma], *saut* [salto] por *sceau* [sello], etc.) y nueve menores (*inspection* [inspección] por *introspection* [introspección]. Miller alentó a Bergounioux a proseguir ese trabajo y lo invitó a su seminario. Éste envió entonces nuevas propuestas de modificaciones para los *Seminarios* III y VII. Para el III *(Las psicosis)*, los errores importantes se elevaban a 16 y los menores a 21. A lo cual se añadían 79 erratas. La progresión de las faltas era pues importante en relación con el *Seminario* II. Para el *Seminario* VII *(La ética)*, Bergounioux hizo las mismas observaciones que Vi-

dal-Naquet sobre el empleo de los términos griegos. Localizó 25 errores importantes, 43 menores y 72 erratas.[34]

En el otoño de 1985 estalló una polémica entre Jacques-Alain Miller y John Forrester, el traductor al inglés de los primeros seminarios de Lacan. Brillante universitario y especialista de la historia del freudismo, éste había realizado un trabajo notable. No sólo había corregido la casi totalidad de los errores de Lacan, sino que había añadido al texto notas, un índice y un aparato crítico que permitían al lector comprender todas las sutilezas de la lengua lacaniana, las referencias, las alusiones, etc. Forrester había dado también indicaciones específicas destinadas al lector inglés. Había firmado por lo demás un contrato con la Cambridge University Press para que el trabajo se efectuara según las normas académicas en vigor en el mundo angloamericano, donde es sabido hasta qué punto la recepción de la obra de Lacan suscita dificultades.

Miller se enojó y obligó a Forrester a retirar de la edición del *Seminario* sus notas, sus comentarios y las menciones de los errores de Lacan. Sólo subsistían el índice y algunas notas específicas. Miller aceptaba que se explicitaran las referencias freudianas, pero rechazaba los comentarios personales. No toleraba tampoco las anotaciones desplazadas del estilo de "Lacan se equivoca" o "el texto francés es erróneo", y afirmaba que los errores de impresión habían sido, según él, corregidos en el texto mismo de la traducción, y en todas las ediciones extranjeras; no había pues por qué subrayarlos en nota.[35] Precisemos bien que Miller aludía aquí a faltas de imprenta, pues en general ninguno de los errores cometidos por Lacan fue corregido.

En 1990, François Wahl presentó su dimisión de todas sus funciones en la editorial Le Seuil y tomó una jubilación definitiva. No fue sustituido. Su herencia editorial e intelectual quedó confiada a alguien que resultaba ser una amiga de Judith Miller. Ésta tomó a su cargo el pesado sector del psicoanálisis así como la publicación de las obras póstumas de Lacan y de Barthes. Se convirtió así en la editora de Miller.

Después de la muerte de Françoise Dolto, en el verano de 1988, su hija, Catherine Dolto-Tolitch, había tenido la intención de permanecer con la editorial de la calle Jacob. Pero, a raíz de diversos conflictos, se llevó a la casa Hatier los inéditos y la correspondencia de la que había sido, con Lacan, la gran figura del psicoanálisis en Le Seuil. Esa partida hizo perder a la casa la obra póstuma de una autora de envergadura que había sido editada en vida suya por Paul Flamand.

Desde 1981, "El Campo Freudiano" no tenía ya sino una existencia formal y sólo Moustapha Safouan y Serge Leclaire permanecían en su lugar entre los antiguos autores de Wahl que no pertenecían a la corriente milleriana. El nuevo Presidente-Director General de la casa, Claude Cherki, tomó la decisión de confiar a Judith y Jacques-Alain Miller la dirección de un "Campo Freudiano" renovado. Se suprimió el artículo, y el antiguo "El Campo Freudiano" se convirtió en "Campo Freudiano" ["Champ Freudien"]. En la primavera de 1991 se lanzaron cuatro obras bajo esa nueva etiqueta: *Le pays de l'Autre* [El país del Otro] de Serge Leclaire, *Psychanalyse 6 heures 1/4* [Psicoanálisis 6 horas y 1/4] de Dominique y Gérard Miller, y dos seminarios: *La transferencia (VIII)* y *El revés del psicoanálisis* [L'envers de la psychanalyse] *(XVII)*.

Al publicar *El seminario VIII* seis años después del asunto *Stécriture*, Miller se entregaba a una especie de provocación. Todo el mundo pensaba por lo demás que cambiaría de método y preferiría corregir la estenografía errónea a partir de la transcripción prohibida que apenas incluía errores. No hizo nada de eso. *El seminario VIII* se estableció pues sobre el mismo modelo que los precedentes. Pero esta vez todas las faltas fueron inventariadas en un tiempo muy corto, puesto que todo el mundo podía comparar la versión de *Stécriture* con la versión de Le Seuil. La polémica tomó pues una amplitud excepcional en la prensa escrita y en las ondas. Desde el mes de enero, antes incluso de la aparición de los dos volúmenes, fue firmada una petición por algunos intelectuales, psicoanalistas y la casi totalidad de la comunidad lacaniana no

milleriana, que pedía que "el conjunto de las versiones existentes del Seminario fuera depositada en la Biblioteca Nacional para consulta libre". La petición reclamaba también un inventario completo de las notas de trabajo.[36]

Jacques-Alain Miller se negó a tomar parte en los debates científicos que se le proponían y consideró a sus adversarios como enemigos. Dos personas tomaron su defensa: Catherine Clément y Claude Cherki. La primera afirmó, en un artículo del *Magazine littéraire*, que se había organizado una "cacería de brujas" contra el heredero: "Peticiones como para un partido político, procesos de intención, reivindicación de un depósito legal en la Biblioteca Nacional con desprecio de las últimas voluntades de Lacan, críticas a la edición Miller (faltaría según eso el 'aparato científico' que Lacan no quería a ningún precio), la polémica está establecida y no apunta sino a dos personas: el yerno de Lacan, culpable de matrimonio, y su mujer Judith, sin duda más culpable aún por haber sido engendrada por el maestro de quien quieren el pellejo muerto. La historia del movimiento psicoanalítico apreciará más tarde la puesta en cuestión de la familia con su vara de medir el odio."[37]

El chisme había seguido su curso: se podía afirmar ahora, sin citar ninguna fuente y sin apoyarse en ninguna prueba, que Lacan había "dictado su última voluntad" para rechazar el empleo de "aparato científico". ¿Dónde se encontraba esa voluntad? ¿Dónde había sido enunciada, transmitida, depositada? El autor del artículo no lo decía.

Claude Cherki se mostró más prudente, pero igualmente rudo, cuando trató de "ignorante" y de "parcial" al autor de aquel libro que había calificado de "inutilizable" el seminario lleno de faltas: "La publicación de los nuevos volúmenes", escribió, "es de todo punto conforme con las voluntades de Lacan: en particular ni índice, ni aparato crítico, ni bibliografía en un texto que es una palabra transcrita —siempre actual— y no un trabajo escrito de carácter universitario." En apoyo de esa afirmación sobre la "voluntad" de Lacan, citaba una frase de la noticia de Miller: "Será

según los mismos principios como se establecerá el texto de todos los años del seminario."[38] Una vez más, un enunciado del yerno servía para atribuir al suegro unas instrucciones que no había enunciado nunca.

En septiembre de 1991, el equipo de *Stécriture* publicó, bajo el título de "Le transfert dans tous ses *errata*" [La transferencia en todas sus erratas, pero con un juego de palabras que alude a *dans tous ses états*: furioso, fuera de sí], la lista de todos los errores contenidos en *El seminario* VIII: comprendía las omisiones, las homofonías (*saints* [santos] *d'ex-voto* por *seins* [senos]), las homofonías aproximadas (*restitue* [restituye] por *substitue* [sustituye]), las faltas en palabras extranjeras (un *homme* [hombre] por un *hawk*), los malos desciframientos de la estenografía (*hâtérologie* [probable neologismo: "prisarología"] por *hâte en logique* [apresuramiento en lógica]), las referencias erróneas y los errores cometidos por Lacan: en total, 587 faltas.[39] El expediente era tan abrumador que Miller tuvo que reconocer la existencia de por lo menos una cuarta parte de las faltas. Y por primera vez se vio obligado a una revisión del *Seminario* para la reimpresión y las diversas traducciones. He aquí, a este respecto, la conversación que realizamos con Claude Cherki en septiembre de 1992, donde se enuncia de nuevo que Lacan según él, habría indicado en el postfacio al *Seminario* XI que su obra oral debía ser transcrita por Jacques-Alain Miller sin aparato crítico:

> "Cuando asumí mis funciones de Presidente-Director General en Le Seuil en 1989, pedí a Jacques-Alain Miller que reanudara el trabajo sobre la transcripción de los seminarios. Ya no trabajaba en eso, pues sus relaciones con los responsables del psicoanálisis en Le Seuil se habían alterado. Nos conocíamos un poco, yo frecuenté a su generación de normalistas. Trabajamos bien juntos, soy solidario con él. Jacques Lacan tomó la responsabilidad, en vida suya, de dar a transcribir su obra oral a Jacques-Alain Miller del que hizo su albacea. En el postfacio del

Seminario XI, publicado en 1973, en vida suya, indicó lo que quería para el porvenir: el Seminario debía transcribirse sobre el mismo modelo y de la misma manera, es decir por Jacques-Alain Miller y sin aparato crítico. Respetamos esa decisión. Nadie tiene hoy la misma autoridad moral que tenía François Wahl respecto de Lacan. Cuando éste estaba vivo, François Wahl podía autorizarse para proponer correcciones. Hoy estamos en una situación enteramente distinta. Jacques-Alain Miller es coautor de los seminarios. Hace lo que le parece deseable para la obra de Lacan. Fue este último quien le dio ese derecho en vida suya. Todas las obras póstumas son difíciles de administrar, especialmente cuando se trata de obras orales. Pienso que, en el caso de Lacan, es preferible publicar su obra, incluso si pueden deslizarse en ella algunos errores, antes que no publicar nada.

En cuanto al *Seminario VIII* sobre la transferencia, publicado en 1991, he aquí lo que sucedió. Jacques-Alain Miller vino por sí mismo a hablarme de las críticas que le habían hecho sobre la transcripción. No estaba de acuerdo en muchas de ellas, pero admitió que había errores que debían corregirse en una reedición por venir. Fue pues a petición suya como decidí no ceder ya los derechos de traducciones, en espera de la reedición. Con excepción del editor brasileño, que había puesto ya en marcha la traducción a partir de las pruebas. Añado que nunca he recibido el documento donde se trata de las erratas. He recibido toda clase de peticiones, pero no ese documento. Por lo demás, yo no tengo por qué pronunciarme sobre los errores eventuales. Tomaron para mí una existencia concreta el día en que Jacques-Alain Miller vino a verme para corregirlos. Él es el administrador legal de la obra de Lacan, nosotros somos su editor. Nadie ha impedido nunca que existan otras transcripciones y que sean depositadas como documento en la Biblioteca Nacional, por ejemplo."[40]

François Wahl había sido el editor de Jacques Lacan, Paul Flamand el de Françoise Dolto; Claude Cherki se ve obligado a admitir que, quieras que no, para conservar el "nombre-del-padre" en su catálogo, Le Seuil es hoy el editor de un derechohabiente: Jacques-Alain Miller.

II

Francia freudiana: estado del lugar

EN 1985, veinte asociaciones se dividían el territorio de la Francia freudiana. La Sociedad Psicoanalítica de París (SPP, 1926), la más antigua, y la Asociación Psicoanalítica de Francia (APF, 1964) representaban el componente francés del legitimismo freudiano con 478 psicoanalistas reconocidos por la IPA, a los que se añadía el mismo número de alumnos. Otras dos sociedades encarnaban los valores de un freudismo temperado, descentrado a la vez del lacanismo y de la IPA: la Organización Psicoanalítica de Lengua Francesa, o Cuarto Grupo (OPLF, 1969), y el Colegio de Psicoanalistas (1980): 30 miembros para la primera, 120 para la segunda. Una y otra estaban ligadas a la historia del lacanismo: la OPLF porque había nacido de un escisión de la EFP, el Colegio porque se había creado después de la disolución de ésta.

A esto se adjuntaban los otros grupos nacidos de esa disolución: trece en total. La Escuela de la Causa Freudiana (ECF, 1980) representaba, con 273 miembros, el legitimismo lacaniano (tendencia milleriana). Las otras doce asociaciones encarnaban los valores de un lacanismo más moderado, menos dogmático y siempre en vías de diseminación. Son las siguientes, en el orden de su creación: la Asociación Freudiana (AF, 1982) con 123 miembros, el Centro de Formación y de Investigaciones Psicoanalíticas (Centre de Formation et de Recherches Psychanalytiques, CFRP, 1982) con 390 miembros, el Círculo Freudiano (1982) con 50 miembros, los Carteles Constituyentes del Análisis Freudiano (CCAF, 1983 con 212 miembros, las Escuelas Freudiana (1983) con 50 miembros, la Federación de los Talleres de Psicoanálisis (1983) con 117 miembros, la Convención Psicoanalítica (CP, 1983) con 212 miembros, el Costo Freudiano (Coût Freudien,

1983), el Grupo Regional de Psicoanálisis (GRP, 1983, Marsella), Errata (1983) con 15 miembros, la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP, 1985) con 45 miembros, y finalmente el Psicoanálisis Actual (1985).

A esas asociaciones se añadían dos sociedades de historia: la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y del Psicoanálisis (SIHPP, 1983) con 165 miembros, y la Asociación Internacional de Historia del Psicoanálisis (AIHP, 1985) con 60 miembros. Y finalmente una escuela de enseñanza: la Escuela Propedéutica al Conocimiento del Inconsciente (EPCI, 1985).[1]

Entre 1985 y 1993, la progresión del número de los grupos nacidos de la antigua EFP ha sido considerable: en ocho años, en efecto, han visto la luz catorce asociaciones suplementarias. Seis de ellas son creaciones nuevas, dos son resultado de escisiones, y seis son lugares federativos que apuntan a reunir grupos existentes, ya sea a escala europea, ya sea según una perspectiva internacionalista. Hay pues hoy treinta y cuatro asociaciones freudianas, sin contar las que se crean cada día en la provincia y en París, y que no hemos podido inventariar.

He aquí, en el orden de su aparición, la lista de las seis nuevas asociaciones: la Biblioteca de Investigación Freudiana y Lacaniana (Bibliothèque de Recherche Freudienne et Lacanienne, Estasbrugo, 1985), los Seminarios Psicoanalíticos de París (1986) con 230 miembros, el Campo Psicoanalítico y Social (CPS, 1989), la Asociación para una Instancia de los Psicoanalistas (APUI, 21 de enero de 1990), los Intercambios Internacionales de Investigaciones Psicoanalíticas (Échanges Internationaux de Recherches Psychanalytiques, marzo de 1990, Aix-en-Provence), Le Trait du Cas (abril de 1991). Estos seis grupos fueron fundados por antiguos miembros de la EFP (o cercanos): Juan-David Nasio para los Seminarios, Serge Leclaire para el APUI, Lucien Kokh para el CPS.

Creada el 12 de octubre de 1991, la asociación Dimensiones Freudianas nació de una escisión de la ECF. En cuanto a Análisis Freudiano, fundada el 24 de febrero de 1992, es resultado de una especie de implosión de los CCAF.

Las seis asociaciones de miras europeas o internacionalistas tienen cada una caracteres diferentes. Creado en enero de 1991, el Inter-Asociativo de Psicoanálisis es una empresa de la cuarta y de la quinta generaciones psicoanalíticas francesas deseosa de "poner a trabajar la heterogeneidad nacida de la pertenencia a lugares institucionales diversos".[2] Reúne hoy en día diez asociaciones: el CFRP con 528 miembros, los CCAF con 168 miembros, la AF con 258 miembros, la CP con 184 miembros, los Seminarios, el CPS, Errata, Le Coût freudien y el Psicoanálisis Actual, o sea la casi totalidad de las instituciones nacidas de la antigua EPF, con excepción de la ELP y de la ECF.

Creada en abril de 1991, la Fundación Europea de Psicoanálisis es una emanación de la AF, que se ha convertido a su vez en la Asociación Freudiana Internacional. Apunta a la vez a reducir el eventual poder institucional del Interasociativo —en caso de que éste lograra su empresa federativa— y a combatir el internacionalismo milleriano.

Hoy, el legitimismo lacaniano, representado por la "familia Miller" (en sentido propio y en sentido figurado), si no es tan sólido como el legitimismo freudiano, está organizado sobre el modelo de una fortaleza burocrática. Hasta 1989, era todavía el Campo Freudiano, dirigido por Judith Miller, el que era la instancia de enlace de los diferentes grupos lacanianos en el mundo. Éste fue mantenido, pero se le agregó otra asociación de carácter internacional. Pues una de las características de la organización milleriana es su extraordinaria capacidad para multiplicar el número de asociaciones, grupos, redes, escuelas, y de hacerlas mantenerse o autodisolverse en virtud de decisiones centrales.

Así, cuando el Campo Freudiano seguía existiendo, Miller decidía, en el otoño de 1990, la creación en Barcelona de una Escuela Europea de Psicoanálisis (ÉEP, 22 y 23 de septiembre de 1990) en la que deberían en principio reunirse diversos grupos del CF. España era un terreno de elección, puesto que ese país es todavía hoy el único en el mundo donde el legitimismo lacaniano sigue siendo ampliamente mayoritario: 80% de los grupos reivindican efectiva-

mente a Miller y sus organizaciones. En todos los demás lugares, y en especial en Latinoamérica, el movimiento lacaniano es plural y federativo, y el legitimismo más bien minoritario, aunque poderoso. La creación de la EEP venía tras la de la Escuela del Campo Freudiano (Caracas, 1985). El 3 de enero de 1992, según la misma perspectiva, se abría una tercera escuela en Buenos Aires, Argentina: la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOLCF). En ese país donde cohabitan tres grandes asociaciones ipeístas y sesenta y nueve pequeños grupos lacanianos, servía pues para poner en pie una organización favorable al legitimismo: sólo dos grupos aceptaron formar parte de ella.

La ECF venezolana, la ECF francesa, la EEP y la EOLCF formaban, a principios del año 1992, un conjunto heteróclito: tres de ellas eran de carácter nacional; la cuarta tenía una vocación europea, pero su existencia efectiva se limitaba a España. Para unificar ese conjunto y añadirle otros elementos, como por ejemplo una escuela brasileña de psicoanálisis (en preparación), Miller se vio llevado a ir más lejos en el proceso de internacionalización de su movimiento. En febrero de 1992, creó una Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP, 1° de febrero de 1992) y dio el nombre de Pacto de París al texto legislativo por el cual, por segunda vez en la historia del freudismo, se fundaba una internacional de metas expansionistas. La lengua española es hoy dominante en ella, como la inglesa domina todavía la IPA de los herederos de Freud. La firma del Pacto que unía a la AMP con las otras cuatro escuelas iba acompañada de una declaración de guerra en debida forma: "No se trata ya", subrayaba François Leguil, presidente de la ECF, "de 'equilibrar' la IPA. La institucionalización de nuestra extensión, esta nueva AMP y nuestros aliados, está allí para empezar a hacerle contrapié, después, a su debido tiempo, para desautorizarla. No hay otra alternativa: en todos los lugares donde domina la Internacional, nacida del 'gang antifreudiano', el psicoanálisis arría las banderas, reclama al Estado que discipline a la concurrencia, o sea que organice el mercado para salvar la barraca y los garbanzos."[3]

En 1981, Serge Leclaire se había negado a fundar una escuela, queriendo dejar el lugar a la nueva generación. Y resulta que, diez años más tarde, efectuaba una gran vuelta al escenario del movimiento psicoanalítico francés, provocando como siempre una hermosa polémica. Su iniciativa tenía un objetivo unificador y en eso era innovadora. Tomaba nota de la crisis del freudismo francés y trataba de crear un asilo para los practicantes del psicoanálisis de masas, huérfanos de Lacan o disidentes de la IPA, privados de legitimidad, desintelectualizados, diseminados por el movimiento mismo de una historia donde las ciencias llamadas humanas parecían disgregarse ante el empuje de una ofensiva organicista ligada al desarrollo de la farmacología y de la genética: "Desde hace unos treinta años", decía, "el movimiento psicoanalítico francés [...] es el mejor y el más vivo del mundo. Sigue siendo cierto, sobre todo si se lo compara con Estados Unidos. Ahora bien, tengo la impresión de que esto se está esclerosando en una especie de guerra religiosa, en debates teóricos que ya no aportan ninguna invención. Y no es deseable que el movimiento analítico francés aborde el plazo de 1992 en ese estado de debilidad [...]. El riesgo es que el análisis quede diluido, ahogado [...]. La mayoría de los analistas en Francia no tienen notoriedad. No están en aparatos institucionales. Forman una generación de 35-40 años que no se interesa en absoluto en la querella de los viejos. Y ésos necesitan de un lugar, de un conjunto. Es la fuerza de nuestra iniciativa. No está marcada por ningún aparato."[4]

El proyecto de Leclaire tenía una mira justa. Quería reunir a todos los freudianos de Francia, de la IPA a la ECF. Situaba muy bien la problemática de diseminación que afectaba al movimiento lacaniano y, de rebote, al conjunto del freudismo francés, mucho más estable sin embargo en sus instituciones. Pero ese proyecto era ambivalente debido al empleo del adjetivo "ordinal" que remitía a "orden" y, por consiguiente, a Orden de los médicos: a la idea de una posible instancia legiferante que vendría a ponerse en lugar de la libertad asociativa. Leclaire fue pues atacado por todas partes. Pero su proyecto fue tomado de nuevo por sus adversarios y espe-

cialmente por los organizadores del Interasociativo. Se trataba efectivamente, también para ellos, de tomar nota de una situación de crisis y de ponerle remedio mediante una tentativa de reunificación. Pero, en lugar de ligar a individuos, el InterAsociativo federó instituciones. Los comienzos fueron difíciles. Sin embargo, durante el coloquio en que se reunieron por primera vez en el gran anfiteatro de la Sorbona, y después de diez años de separación, los veteranos de la EFP, hubo una atmósfera de dicha, de fiesta y de convivio. *Libération* reseñó el acontecimiento bajo el título: "Los hijos de Lacan están re-unidos". Patrick Guyomard, que había criticado a Leclaire, no vaciló en declarar: "Su gestión fue el punto de desencadenamiento. Al pronto, todo el mundo estuvo contra la creación de un orden [...]. Pero el análisis era justo."[5]

La progresión del número de grupos no corresponde a un aumento real del número de psicoanalistas, sino a una evolución característica del movimiento lacaniano desde sus orígenes. Obligado a la disidencia cuando quería ser ortodoxo, éste ha quedado encerrado en una historia marcada por un escisionismo recurrente. Todo sucede en efecto como si el lacanismo se historizara sobre el modelo de una sesión corta, es decir según una temporalidad habitada por la ruptura, la subversión, la revolución. Frente a la larga duración de la IPA, donde el tiempo se construye como la permanencia de un eterno retorno, el lacanismo es todavía y siempre la historia de un perpetuo paso al acto, la aventura de un instante: una especie de temporalidad surrealista. En esa manera de "actuar la historia" se ve la huella de la famosa excepción francesa de la que hemos hablado ya. Francia sigue siendo, en efecto, el único país del mundo donde se reunieron, en una duración de cien años, todas las condiciones necesarias para una implantación masiva del psicoanálisis en todos los sectores de la vida cultural, tanto por la vía intelectual como por la vía médica, y, a este respecto, el lacanismo es el síntoma de esa excepción en la medida en que se construyó en plena conciencia como una subversión, una transgresión, y por tanto como el heredero de un ideal de impugnación del orden establecido nacido de la Revolución Francesa por una parte, de la lucha dreyfusista por otra.

Esta excepción francesa encontró sus principales enunciados a través del surrealismo, a través del gran gesto husserliano de la fenomenología, y finalmente a través del relevo estructuralista. Pero su existencia social y política sólo se hizo posible en un mundo europeo marcado en primer lugar por la victoria del fascismo en Alemania, que condujo al exilio a la vanguardia del pensamiento freudiano, y después por la repartición de Yalta, que congeló todo desarrollo del psicoanálisis en la Europa del Este.

Esa historia acaba hoy con el derrumbe del sistema comunista, con la caída del muro de Berlín y con el despertar de los conflictos nacionales en esa Europa central que fue el crisol de los orígenes del freudismo. Ahora bien, fue ella quien dio su forma, sus puntos de referencia y su geografía a la aventura occidental del psicoanálisis. Durante sesenta años para Rusia y cincuenta para los países satélites, el freudismo no tuvo existencia legal: ni movimiento, ni doctrina, ni instituciones. No es ya éste el caso en 1993 cuando la instauración, incluso frágil, de un embrión de estado de derecho lleva forzosamente a una reactivación del pensamiento freudiano. Pero ¿bajo qué forma?

Es sabido que el libre ejercicio del psicoanálisis, que se funda en primer lugar en la regla de oro del paso por el diván, sólo es posible si está él mismo garantizado por la existencia de un estado de derecho, es decir, de un estado que se caracteriza por los límites que da a su imperio sobre la sociedad y los ciudadanos, y por la conciencia que tiene de esos límites. Es la existencia de semejante estado la que explica por qué el psicoanálisis se desarrolló en Estados Unidos, en los países de Europa que resistieron mejor al fascismo, y en los países de Latinoamérica que se han liberado de las dictaduras, mientras que, por el contrario, no se ha implantado en las otras regiones del mundo que conocieron el comunismo y el nazismo, o no tienen estado de derecho.

Debido a que su existencia está garantizada por semejante estado, el psicoanálisis sigue siendo libre de construir sus modelos de formación, sus reglas, sus grupos, sus sectas, sus asociaciones, sus partidos, así como los analistas son libres de desgarrarse en-

tre ellos como hacen los partidos políticos o las asociaciones de ciudadanos.

Esa libertad asociativa se ha dado a sí misma sus propias reglas a través de dos grandes modelos de formación que dominan en lo sucesivo el movimiento psicoanalítico mundial: la IPA y la AMP. Ambos tienen como punto común el ser legitimistas, es decir, legal y familiarmente depositarios de una imagen oficial del movimiento, de su doctrina, de su práctica. Durante mucho tiempo, fue Anna Freud quien encarnó el legitimismo en la IPA. Hoy, el peso de su herencia se ha desdibujado. En la internacional lacaniana, es la familia la que domina el escenario del movimiento con Jacques-Alain Miller como jefe político y albacea de una obra, con Judith Miller como heredera de un patrimonio y gerente de las comunicaciones, con Gérard Miller como tesorero de las instituciones.

El modelo ipeísta admite en su seno todas las divergencias doctrinales, pero prohíbe toda transgresión de las reglas técnicas. El modelo milleriano no tolera por el contrario ninguna divergencia doctrinal, pero no impone ninguna regla técnica en cuestiones de formación didáctica. La experiencia muestra que la cohesión de un imperio psicoanalítico queda mejor asegurada por la exigencia de la obediencia a reglas técnicas que por la del reclutamiento doctrinal: esto depende del hecho de que la primera es más favorable que la segunda al ejercicio de las libertades democráticas esenciales para la práctica del psicoanálisis. El reclutamiento doctrinal acaba siempre en el encierro, la obligación técnica en la esclerosis, que no es lo mismo. A este respecto, hay pocas probabilidades de que el internacionalismo milleriano pueda alcanzar un día el poder de la IPA.

Nacido de una subversión y de un deseo de transgresión, el relevo lacaniano está destinado por esencia a la fragilidad y a la dispersión. Por eso también, contrariamente al legitimismo freudiano, el legitimismo lacaniano (milleriano) sigue siendo minoritario en la casi totalidad de los países donde se ha implantado después de la muerte de Lacan. Al querer imponer una estructura centralizada hasta el extremo, una panteonización de la figura del

maestro y una línea teórica, se ha puesto en contradicción con la esencia de la refundición original, plural, prometeica, barroca, inadecuada para la univocidad.

En este sentido, su poder institucional aparente no es sino la máscara de su debilidad interna y de su dificultad para aceptar la contradicción. Para existir en la escala del planeta, el lacanismo milleriano se ve pues obligado a afrontar fuera esa adversidad que se niega a dejar expandirse en su seno. Ésa es la razón de que no pare de alzar las armas contra la IPA, que sigue representando a sus ojos al otro absoluto, al diablo, al "gang" que se atrevió a "excluir" al dios del panteón de los dioses. Estocolmo, treinta años más tarde, sigue siendo una pesadilla para la familia del maestro, como si la historia se hubiera detenido un día ante las rejas del castillo de Gripsholm.

La gran batalla del porvenir será pues la de la Europa del Este, ya desde ahora colonizada por los dos modelos. Y puesto que el legitimismo lacaniano es hoy minoritario, eso quiere decir que existe en el corazón de esta forma francesa de renovación del freudismo una tercera fuerza: la del lacanismo plural, ampliamente mayoritario en Francia a través de las diecinueve asociaciones que florecen en el territorio nacional. Por lo demás, existe también en Argentina, en Brasil y en Italia, donde numerosos grupos han logrado implantarse a pesar de la desastrosa política de Lacan que, en vida suya, había dado su apoyo a Armando Verdiglione.[6] Entre ellos, citemos la Cosa Freudiana, el Centro Lacaniano Napoli, la Associazione Freudiana di Torino.[7]

En Francia, desde hace casi veinte años, el psicoanálisis no es ya exclusivo de una elite, como lo era en los años cincuenta cuando sólo tenían acceso a la cultura freudiana brillantes médicos y filósofos. Se ha desprendido a la vez del terreno que había permitido su implantación: el terreno psiquiátrico por un lado, que le había dado el brillo de una tradición humanista nacida del alienismo y de la filosofía de las Luces; el terreno intelectual por otro lado, que lo dotaba de un aire subversivo y teórico. Al apartarse de ese doble zócalo y convertirse en una práctica de masas, perdió su eli-

tismo para replegarse en torno a un profesionalismo marcado por un vocabulario de tecnócratas tendencialmente ilegible. Tal es en Francia la forma que parece tomar el fin de la historia de la excepción francesa.

Las sociedades psicoanalíticas están atravesadas en parte por los problemas que afectan a la sociedad entera. Habiendo dejado de pensar en sí mismas como una vanguardia y no teniendo ya los medios para considerarse como una elite, sus miembros comparten los ideales del medio donde despliegan sus actividades: gusto por el éxito individual, amor a la norma, ausencia de juicio crítico, angustia narcísica, sumisión voluntaria a los notables del escalón superior. En cuanto al grupo psicoanalítico mismo, cualquiera que sea su tendencia, está instituido ahora sobre el modelo de una crisálida protectora. El vocabulario cambia según los círculos, pero la jerga es siempre la misma: mima un elitismo irremediablemente perdido cuyo duelo no logran hacer.[8]

La terminación de la excepción francesa se traduce en el campo del neolacanismo contemporáneo por una extraña grieta. Del lado del discurso filosófico y del saber universitario, la obra de Lacan se ha convertido en *objeto de pensamiento*, desligado de toda implicación clínica y de toda apuesta institucional. En esa perspectiva, se ha *laicizado* al mismo tiempo que se ha inscrito en la historia intelectual francesa: junto a la de Barthes, de Foucault y de Lévi-Strauss. El mejor ejemplo de esa lectura laicizada de Lacan se dio en mayo de 1990 durante el coloquio internacional organizado por René Major en el marco del Colegio Internacional de Filosofía. El encuentro tenía como tema "Lacan con los filósofos"[9] y reunía a psicoanalistas de todas las procedencias, filósofos, historiadores, lógicos, especialistas en la Antigüedad: Alain Badiou hizo una exposición sobre la manera en que Lacan utilizaba a Platón, Philippe Lacoue-Labarthe y Nicole Loraux hablaron de Antígona, René Major de la corriente derridiana en el psicoanálisis, y Jacques Derrida de las prendas de la relación que había tenido con Lacan. En cuanto a Jean-Claude Milner, propuso una reflexión sobre el estatuto de la ciencia. En el corazón del debate,

en que se puso en tela de juicio la utilización por Lacan de la filosofía heideggeriana, se planteaba el problema general del estatuto filosófico de su teoría.

Ese coloquio, en el que participaban igualmente Bertrand Ogilvie, Pierre Macherey, Étienne Balibar, Mikkel Borch-Jacobsen —es decir, de manera general, todos los herederos a la vez de Althusser, de Foucault, de Canguilhem y de Derrida—, mostró hasta qué punto la obra de Lacan dividía todavía a sus diferentes lectores. Las polémicas en torno a la interpretación de ésta fueron tan vivas como en el medio psicoanalítico.[10]

Señalemos también que, en el marco de esa laicización de la obra de Lacan por la filosofía y el saber universitario, dos grandes libros han visto la luz durante la última década: *Les noms indistincts* [Los nombres indistintos] y *La grande résurrection d'Alamût* [La gran resurrección de Alamût].[11] Sus autores, Jean-Claude Milner para el primero, Christian Jambet para el segundo, son ambos veteranos de la GP, convertidos uno en lingüista, el otro en especialista del islam chiíta, en la descendencia de Henry Corbin de quien fue alumno. Estos dos libros, espléndidamente escritos, utilizan a las mil maravillas el "último Lacan", el de RSI (real-simbólico-imaginario), para hablar de la melancolía de nuestro tiempo, del fin de la Revolución, del suicidio, de la locura y de la pérdida de identidad propia de una generación que fue la del estructuralismo, y finalmente de las formas más extremas de la libertad, teniendo como telón de fondo el Irán del siglo XII. Y si el planeta borromeo está presente en estos dos libros, no es bajo la forma de la tira cómica o de la fórmula, sino ciertamente como la búsqueda del funcionamiento de un absoluto, el mismo que obsesionó los últimos días del maestro de la calle de Lille.

Del lado del movimiento psicoanalítico, la obra de Lacan es investida por el contrario como un texto sagrado. Lugar transferencial por excelencia, actúa a la manera de una discursividad fundadora a la que cada grupo se refiere en su gestión institucional. Esa brecha entre dos maneras de aprehender el pensamiento lacaniano no existía de manera tan pronunciada en vida del maes-

tro: por una parte, porque éste había buscado siempre una extraterritorialidad; por otra, porque la masificación del movimiento no estaba en esa época tan lograda como lo está hoy.

Aislada en su fortaleza, la ECF produce sobre todo textos apologéticos desligados de la tradición estudiosa y erudita. El modo de establecimiento del seminario tiene pues un lugar de honor en la mayoría de las publicaciones de la galaxia milleriana: ni notas, ni aparato crítico, ni referencias. En esa escuela, el grupo y el anonimato se han impuesto sobre los sujetos cuya ambición es fundirse en la masa. Así François Leguil gusta de definirse como un "psicoanalista de barrio", detestando el elitismo y todas las formas de jefatura.[12]

Por consiguiente, las dos principales obras sobre Lacan que emanan de la corriente legitimista son recopilaciones de artículos militantes, publicados bajo la responsabilidad de la familia reinante: Gérard Miller para el primero, Judith Miller para el segundo. A lo cual se añade un álbum de hermosas fotografías, realizado, en cuanto a las leyendas, en la más pura tradición de la Vida de Santos.[13] En la introducción al *Lacan* de 1986, puede leerse, bajo la pluma de Gérard Miller, una larga apología de Jacques-Alain Miller: "No es uno de los coautores de este libro. Es algo más. Desde hace más de diez años, su curso y su seminario semanal en la universidad de París VIII abren el camino de una lectura racional y consistente de la obra de Jacques Lacan. Cada uno de los redactores de esta obra sigue, o ha seguido, esa enseñanza y ha quedado marcado por el comentario que da de los *Escritos* y de los seminarios, para los que recibió de Lacan el encargo de establecer el texto."[14] La obra se cierra con unas referencias bibliográficas donde *El seminario* se presenta en toda una página como la obra central de Lacan, gracias a su establecimiento milleriano. Los *Escritos* se citan en segunda posición, y se los despacha en tres líneas sin ninguna mención del nombre de François Wahl. En cuanto a la recopilación misma, consiste en una reseña escolar de los principales teoremas lacanianos. En *Connaissez-vous Lacan?* [¿Conoce usted a Lacan?] de 1992, donde se encuentran reunidos textos que

celebran el décimo aniversario de la muerte del maestro, se presenta a éste como el Gran Timonel, "implacable partero del ser" que ha "salvado a Freud del desastre, del olvido y de la traición".[15]

La práctica generalizada de la autarquía ha separado a los miembros de la ECF de la historia del lacanismo. Por lo demás, es un Lacan vuelto a visitar por Miller quien resulta ahora objeto de referencia. A la hora del almuerzo y de manera regular, el yerno celebra él mismo un seminario donde comenta y mima los seminarios de su suegro. A esa misa asiste un auditorio simpatizante compuesto de cuatrocientas personas: mitad hispanohablantes, mitad francófonos. Huérfanos de una saga, los que se identifican así con la réplica viva del padre muerto tienen la impresión de ver surgir de una nonada intemporal el recuerdo de una palabra para siempre perdida, pero súbitamente reactivada en la larga vibración de una catarsis en trampantojo. Contrariamente a los demás lacanianos, los militantes de la ECF apenas salen del territorio de sus instituciones, aun cuando reconozcan la existencia del lacanismo plural. Para los controles o para eventuales "series" suplementarias, no se les ocurre ir con veteranos de la EFP o con analistas de los otros grupos. Se analizan así entre ellos, entre "hermanos" de la misma generación, como hacían los pioneros. Por eso manifiestan tanta sed de promover una enseñanza clínica.

Hay sin duda aquí, como por lo demás en otros grupos lacanianos, una manera de tomar nota del hecho de que Lacan, contrariamente a Freud y a los grandes tenores del movimiento angloamericano, nunca publicó casos (con excepción de su tesis en la que, como es sabido, no "cuidó" él a su paciente). Así como situaba su gesto teórico con un retorno al sentido de Freud, así también elaboró su clínica comentando los grandes casos de la historia del freudismo. De donde un problema para los herederos condenados a inventar una clínica lacaniana a partir de un comentario de comentario.

La mayoría de los jefes de fila de la ECF fueron analizados por Lacan entre 1970 y 1980. Vivieron pues el vértigo de la progresi-

va disolución del tiempo de la sesión. Y como ese vértigo ha seguido siendo para ellos inconfesable, salvo que se retraduzca en una epopeya hagiográfica, repiten con sus analizantes lo que fue antaño su experiencia en la caverna de la calle de Lille. Ninguno de ellos, hasta el día de hoy, se ha atrevido a abolir radicalmente el tiempo de la sesión, pero el cuarto de hora se ha convertido en la ECF en el modelo de la cura tipo. Algunos no dan ya citas a hora fija, y los hay que han reducido el tiempo a cinco minutos. No pocos latinoamericanos hacen su cura en este marco en París, tomando el avión y quedándose en el lugar un mes al año: las sesiones de un cuarto de hora se suceden entonces al ritmo de tres o cuatro al día durante un mes. Así queda asegurada la centralización del imperio.

En cuanto a la institución misma, está organizada a la manera de un Estado centralizador donde se entreveran redes y células. Diez instancias de investigación corresponden así a una división del saber y del poder en la que se encuentran estrechamente mezcladas la ECF y el departamento de psicoanálisis de París VIII: la Sección Clínica y de Estudios Profundizados, dirigida por Gérard Miller, es la matriz de todas las demás. La Instancia de Reflexión sobre los Matemas Analíticos (IRMA) asegura una racionalización de la doctrina lacaniana, con "la transmisión integral o el matema posible" como horizonte. La coordina Jacques-Alain Miller. El "Céréda" es una red destinada a promover una clínica lacaniana internacional para el psicoanálisis de niños. En el comité de iniciativa encontramos a Rosine Lefort, Jacques-Alain Miller y Judith Miller. El "Greps" es un grupo de investigaciones psicosomáticas del que Jacques-Alain Miller es uno de los consejeros. El "Greta" se ocupa de toxicomanía y de alcoholismo. El Grupo de Investigación en Topología Clínica (Groupe de Recherche en Topologie Clinique, GRTC) establece los nudos borromeos. Los seminarios del Campo Freudiano garantizan en todos los países una fiel transcripción de la doctrina. El Grupo de Investigación y de Aplicación de los Conceptos Psicoanalíticos a la Psicosis opera en Francia y en el extranjero en el terreno de la psiquiatría. El Cole-

gio Freudiano organiza la formación permanente, de la que es responsable Dominique Miller (con Serge Cottet). Finalmente, la red Scilicet II asegura, alrededor de *Ornicar?*, cuya publicación sin embargo se ha interrumpido, el enlace entre todas las publicaciones del Campo Freudiano en el mundo.[16] Añadamos que existe desde 1992 una Asociación Causa Freudiana (ACF) encargada de promover el psicoanálisis milleriano en las provincias francesas, en relación por supuesto con la ECF.[17]

La complejidad burocrática de la internacional milleriana está pues en completa contradicción con la simplicidad estatutaria y la transparencia institucional deseadas por Lacan en 1964. Y si hay semejante proliferación de redes, grupos, células, es que la ECF sigue obsesionada, diez años después de su creación, con el problema de su legitimidad original. La duda que pesa sobre la autenticidad de los textos fundadores de la escuela adoptada por un Lacan afásico sigue siendo, después de la dimisión de Laurence Bataille, una prenda esencial en la corta historia del neolacanismo milleriano. Y la gran crisis del invierno de 1989, que tuvo como consecuencia la exclusión de Gérard Pommier y la dimisión de Catherine Millot, tenía ciertamente como telón de fondo esa sospecha.

En septiembre de 1989, Pommier publicó un libro titulado *La neurosis infantil del psicoanálisis*, en el que podía leerse lo siguiente: "Aunque su orientación haya sido rechazada por la mayoría de los psicoanalistas, J.-A. Miller, yerno de Lacan, no por ello deja de tomar el tono de la legitimidad, ya sea en los medios de comunicación, ante los poderes públicos o en la universidad [...]. En el libro reciente de Jean Clavreul *Le désir et la loi* [El deseo y la ley], puede leerse que 'la carta de disolución del 5 de enero de 1980 así como todo el seminario leído públicamente por Lacan durante los meses que siguieron habían sido redactados por J.-A. Miller'. Ese hecho no es en sí mismo ilegal y tiene precedentes, pero entonces ¿por qué J.-A. Miller lo ha negado siempre? ¿Por qué no reconocer que Lacan pudo pedirle que lo ayudara, sino porque ese período y esos textos le permitieron asentar una legitimidad?"[18]

El ataque era poco elegante, sobre todo viniendo de un hombre que había sostenido a Miller en sus empresas. En las jornadas de la ECF, el libro fue retirado de la venta militante por Gérard Miller, y Pommier derribó las mesas. A través de ese incidente se planteaba el problema de fondo, lo cual no se le escapó a Jacques-Alain Miller. Tomó pues la ofensiva para efectuar, en su escuela, una revolución cultural en la más pura tradición de su pasado maoísta. Lanzó la operación llamada "Acier l'ouvert" [literalmente Acero el abierto, pero homofonía de " ciel ouvert", A cielo abierto o A plena luz], con cuyo pretexto explicó que la crisis de la Escuela era "una crisis de sus fundamentos [...]. Las peripecias que la han acelerado importan poco frente a su lógica. Desde el punto en que estamos se percibe en efecto que esa crisis era fatal. Quiero decir: estaba inscrita desde el origen de su programa genético y se transmitía de la Escuela nº 1 a la Escuela nº 2."

Seguía entonces una especie de relato autobiográfico en el que Miller exigía que le respondiesen sin miramientos: "Durante diez años, he hablado con frases impersonales, y me he aplicado a desaparecer bajo la firma colectiva de las instancias de la Escuela, a dar a sus textos ese tono impersonal y seguro que hablaba aquí una voluntad general. De nada sirvió. Es a 'Jacques-Alain Miller de nombre' a quien se reclama. Se le apremia, se lo acosa, se lo saca de su escondite, con cosquillas, con picas, con cañones, con lanzallamas. Está bien, han ganado. Aquí estoy. Desde ahora digo *yo* en la Escuela. Vean si ganan con el cambio." Miller evocaba después el pasado y la EFP, llamando "hidra" a ésta: "¿Sois de veras vosotros los que me hacéis salir de mi reserva? Claro que no, es Ella. La Bestia. La Hidra de la Eefepé. Había discutido muy a menudo con ella desde mis veinte años. Creí haberla vencido, y que sus cabezas se habían separado, el animal ya no existía y he aquí que de repente la vi alzarse de nuevo ante mí en plena Escuela, bien viva, semejante a sí misma, con todas sus patas y con todas sus cabezas, chorreantes, muequeantes, aullantes, y que trataban de echarme encima una infame túnica de Neso."[19]

Durante unos meses, la ECF fue presa de un torbellino insurreccional sin que se cambiara nada en su sistema. Un grupo muy importante de practicantes, entre ellos algunos veteranos de la EFP, fieles a Miller por fidelidad a la elección de Lacan, abandonaron la nave para fundar un nuevo grupo: Dimensiones Freudianas. Su ruptura tuvo como prenda la cuestión del pase.

La salida de Catherine Millot se resintió como un drama tanto más grande cuanto que repetía el de Laurence Bataille. Era bella, inteligente, talentosa y respetada. Había sido adoptada por la familia Miller en el momento de su entrada en análisis con Lacan, en 1971, después de sus estudios de filosofía en la Sorbona. Miembro de la EFP, y después docente en París VIII, había formado parte así, durante dos décadas, del serrallo legitimista. A la muerte de Lacan y por fidelidad a sus decisiones, se había adherido a la ECF, donde hizo un control con Michel Silvestre, y una segunda serie con Brigitte Lemérer.[20] He aquí lo que escribió a modo de carta de adiós a todos aquellos de los que se sentía cercana en esa escuela marcada en su origen por "una duda fundadora": "Establecer unos textos fundadores, unos escritos sobre cuya autenticidad había caído la sombra de una duda, era hacer de ellos objeto de un acto de fe. Se esperaba así de cada uno, por su adhesión a la ECF, que diese su aval a una autenticidad [...]. Era al mismo tiempo hacer de esos textos objeto de una hipnosis colectiva: fascinado por la cuestión de saber si son contrahechuras, verdaderos o verdaderas-falsificaciones, no ve uno la meta de la operación. Se trata de un verdadero truco de prestidigitación, que instaura un superego colectivo que garantiza la sumisión voluntaria de cada uno a la supuesta voluntad última de Lacan, de la que las instancias de la Escuela serían las intérpretes y de la que 'el heredero de derecho moral' se hace ocasionalmente el portavoz."[21]

Si ha efectuado una lectura unívoca de la obra lacaniana, Miller, sin embargo, no ha arrastrado al movimiento del que es jefe a una ruptura con el pacto fundador que estuvo en el origen del gesto lacaniano. Dicho de otra manera, la corriente milleriana pre-

tende ser todavía freudiana. Conserva la idea de que Lacan está ligado a la historia del freudismo por su retorno al texto vienés. ¿Cuánto tiempo resistirá esa capacidad de ligar la lectura lacaniana con la conceptualidad freudiana, si persiste la confusión entre la conceptualidad lacaniana y su lectura milleriana? O bien se es capaz de disociar el corpus original de Freud de la interpretación que dio de él Lacan y, por consiguiente, se puede disociar la enseñanza de Lacan de la de su yerno, o bien se fusionan esas dos enseñanzas y se corre el riesgo de tener alucinaciones y de creer que Freud era ya lacaniano...

Ahí está el problema teórico central que plantea la "duda fundadora" que pesa sobre el origen de la ECF y atraviesa de punta a punta la historia de la publicación de los seminarios. A este respecto, todos los lacanianos de Francia están amenazados tendencialmente por esa ruptura del pacto, en la medida en que el propio Lacan no supo nunca teorizar el estatuto de la lectura que efectuó del pensamiento freudiano. Hemos mostrado en muchas ocasiones cómo atribuía a Freud sus propias innovaciones.

Una lectura atenta de todos los textos consagrados hoy al concepto lacaniano de prescripción [*forclusion*] muestra la presencia de ese peligro. En el mejor de los casos, los comentadores perciben que la *forclusion* no existe, en cuanto concepto, en la obra de Freud. Designan entonces la *Verwerfung* como una noción freudiana de rechazo, conceptualizada después por Lacan. Pero tan pronto no hacen ninguna mención del préstamo tomado de Pichon y del debate sobre la escotomización, como tratan el problema al revés y reconocen a Pichon como el que efectuó una lectura "ya lacaniana" del inconsciente freudiano. En el peor de los casos, los comentadores "alucinan" la presencia de un concepto de prescripción [*forclusion*] en Freud, al que llaman *Verwerfung*, y subrayan que Lacan lo tradujo bajo el nombre de *forclusion*, dándole una extensión en el terreno de la aprehensión de las psicosis. La referencia a Pichon queda en este caso enteramente silenciada.[22] En este contexto, no nos sorprenderá ver a un número creciente de lectores venir a reclamar, en las mejores librerías especializadas,

los "famosos" textos de Freud consagrados a la *forclusion*: "Esa demanda es cada vez más frecuente desde la muerte de Lacan", subraya Thierry Garnier.[23]

Evidentemente, del lado de los freudianos no lacanianos, antilacanianos o "deslacanizados", no hay ninguna confusión de esta clase, pero existe un peligro inverso: el de desconocer enteramente la lectura lacaniana, incluso de "sobreinterpretarla" y creer que puede volverse a un Freud original, representante de una "germanidad" y por fin liberado de la "ganga" de francesidad que le habrían impuesto Pichon primero, Lacan después. Tal fue la prenda de la puesta en marcha de una traducción de las obras completas de Freud por el equipo de Jean Laplanche y de André Bourguignon que suscitó en 1988 un alud de polémicas.[24]

La Escuela Lacaniana de Psicoanálisis es hoy la que está más amenazada por una ruptura del pacto. Y sin embargo, es en sus filas donde se han producido los trabajos más originales dedicados a la obra de Lacan, bajo la pluma particularmente de Erik Porge, de Philippe Julien, de Guy Le Gaufey, de Danièle Arnoux, de Jean Allouch y de varios autores de la revista *Littoral*.[25] No obstante, como esa escuela fue la primera que dio el paso de la ruptura llamándose "lacaniana" y no "freudiana", corre el gran riesgo, en caso de quedar gobernada por su línea más "sobreinterpretativa", de abolir la continuidad histórica entre el corpus freudiano y el gesto lacaniano, y de hacer funcionar la teoría de Lacan como una hermenéutica alucinatoria y mística.

En el corazón del movimiento psicoanalítico francés de los años noventa, el CFRP se ha convertido en la asociación más representativa de un lacanismo plural abierto a todos los componentes del freudismo, IPA incluida. Está por eso en progreso constante y amenazada de gigantismo. Dos razones principales están en el origen de ese éxito espectacular, imprevisible en 1985: el abandono del pase y la colegialidad. Al renunciar a ese procedimiento sin duda válido, pero que lleva a la locura, ese grupo aceptó la idea de un lacanismo temperado en el plano de la formación didáctica: una mezcla de IPA y de antigua EFP, que implica por supuesto un riesgo

de eclecticismo. En cuanto a la colegialidad, permitió a la cuarta y quinta generaciones ocupar realmente los puestos de poder sin tener que pelearse permanentemente con los veteranos, como fue el caso en los otros grupos dirigidos por los compañeros de Lacan (tercera generación). A este respecto, Maud Mannoni, que sigue siendo miembro de la IPA por el rodeo de su pertenencia a la sociedad belga, desempeña un papel unificador semejante al de Serge Leclaire. Que sea una mujer la que ha puesto en obra las condiciones posibles de un retorno conflictivo de la herencia freudiana en el interior de una herencia lacaniana, a su vez conflictiva, es algo que sin duda no resulta ajeno al brillo de la empresa.

Queda entonces una interrogación: ¿dónde están hoy pues los practicantes del inconsciente que no escriben nunca libros y que rechazan tanto la jerga como el reclutamiento burocrático? Difícil decirlo. Y sin embargo, existen y trabajan. Tan pronto se quedan en sus grupos respectivos, por fidelidad, a la vez que evitan normalizarse, como se retiran de las asociaciones y se repliegan en una situación de exilio interior, recordando que Freud fue primeramente un judío disidente presa de la permanencia de la duda.

Algunos circulan libremente en todos los grupos, en busca de una diferencia: de donde la emergencia, nueva en Francia, de una especie de "culturalismo" que consiste ya sea en interrogarse sobre la historia del psicoanálisis —ese terreno por lo demás está en plena efervescencia— para encontrar en la confrontación con el pasado una respuesta a cuestiones actuales, ya sea en interrogar otras técnicas de escucha. Esos practicantes han estudiado la clínica en Freud, Winnicott, Melanie Klein, Dolto, Lacan, Ferenczi. Trabajan en las instituciones hospitalarias con los emigrados, los locos, los marginales, los niños, los enfermos de sida, y, en sus consultorios, con los casos ordinarios de neurosis o de depresión. De todas las edades y de todas las obediencias, son el porvenir del psicoanálisis, su honor y su pasión.

Una cosa es segura, en todo caso: ya no creen, como antes, en la superioridad de una técnica sobre otra, y, sin dejar de declarar-

se rigurosamente freudianos, intentan modificar su escucha del inconsciente a partir de la toma en consideración de las transformaciones acaecidas desde hace diez años no sólo en el movimiento psicoanalítico, sino en la palabra misma de los analizantes. Pues éstos han cambiado: su malestar es más visible y su demanda de ayuda tanto más fuerte cuanto que se ven confrontados cada día con los poderosos ideales del éxito social, del consenso liberal, del fanatismo, de lo oculto y del cientificismo. Y reclaman otra cosa que una escansión, un matema o un cronómetro. También ellos han perdido los puntos de referencia que permitían a la generación precedente escoger tal técnica, tal teoría, tal escuela. Esos practicantes y sus analizantes, es probable que darán fuerza, una vez más, al invento freudiano.

Que este libro sea un homenaje rendido a su historia silenciosa.

Abreviaturas

AAAP	American Association for the Advancement of Psychoanalysis
AAGP	Allgemeine Arztliche Gesellschaft für Psychotherapie
AE	Analyste de l'École (EFP)
AF	Association freudienne
AIHP	Association internationale d'histoire de la psychanalyse
AME	Analyste membre de l'École (EFP)
AMP	Association mondiale de psychanalyse
AP	Analyste praticien (EFP)
APA	American Psychoanalytic Association
APF	Association psychanalytique de France
APUI	Association pour une instance tierce de la psychanalyse
BPS	British Psychoanalytical Society
CCAF	Cartels constituants de l'analyse freudienne
CERF	Centre d'études et de recherches freudiennes
CERM	Centre d'études et de recherches marxistes
CF	Champ freudien
CFRP	Centre de formation et de recherches psychanalytiques
CHU	Centre hospitalo-universitaire
CMPP	Centre médico-psycho-pédagogique
CNRS	Centre national de la recherche scientifique
CP	Convention psychanalytique
DPG	Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft
DPV	Deutsche Psychoanalytische Vereinigung
DSM III	*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disturbances* (APA
ECF	École de la cause freudienne
EEP	École européenne de psychanalyse
EF	École freudienne
EFP	École freudienne de Paris
ELP	École lacanienne de psychanalyse
EMP	Externat médico-pédagogique
ENS	École normale supérieure
EP	Évolution psychiatrique (groupe)
EP	*Évolution psychiatrique* (journal)
EPCI	École propédeutique à la connaissance de l'inconscient
ESI	Éditions sociales internationales
FAP	Fédération des ateliers de psychanalyse
FEP	Fédération européenne de psychanalyse
GEP	Groupe d'études de la psychanalyse (Study Group)

GP	Gauche prolétarienne
GRP	Groupe régional de psychanalyse
IJP	*International Journal of Psychoanalysis*
IMP	Internat médico-pédagogique
IP	Institut de psychanalyse
IPA	International Psychoanalytical Association
ME	Membre de l'École (EFP)
MLF	Mouvement de libération des femmes
NC	*La Nouvelle Critique*
NRF	*Nouvelle Revue française*
NRP	*Nouvelle Revue de psychanalyse*
OPLF	Organisation psychanalytique de langue française (Quatrième Groupe)
PCF	Parti comuniste français
RFP	*Revue française de psychanalyse*
RHLF	*Revue d'histoire littéraire de la France*
RIHP	*Revue internationale d'histoire de la psychanalyse*
SASDLR	*Le Surréalisme au service de la révolution*
SBP	Société belge de psychanalyse
SFP	Société française de psychanalyse
SHC	Sciences humaines cliniques
SIHPP	Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse
SPP	Société psychanalytique de Paris
TM	*Les Temps modernes*
TQ	*Tel quel*
UEC	Union des étudiants communistes
UER	Unité d'enseignement de recherche
UJCML	Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes
UV	Unité de valeur
WPA	World Psychiatric Association

PRINCIPALES ARCHIVOS

E.R.	Élisabeth Roudinesco
J.A.	Jenny Aubry
J.-A.M.	Jacques-Alain Miller
J.-L.D.	Jean-Luc Donnet
R.E.	Renée Ey
R.M.	René Major

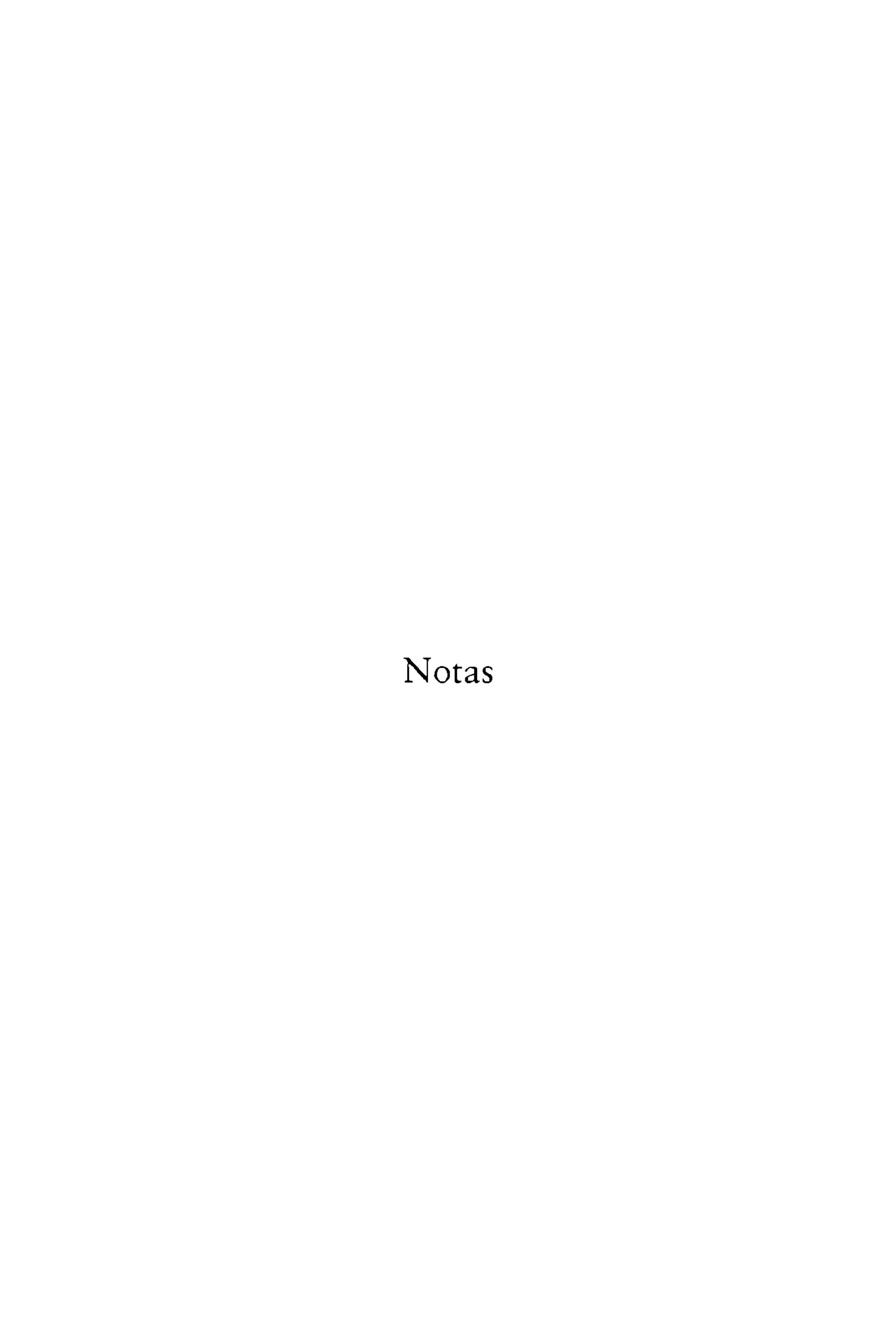
S.L.	Serge Leclaire
W.G.	Wladimir Granoff
X.A.	Xavier Audouard
J.S.	Jacques Sédat
L.A.	Louis Althusser
F.D.	Françoise Dolto
M.-F.L.	Marc-François Lacan
S.La.	Sibylle Lacan
IMEC	Institut Mémoire de l'édition contemporaine

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y EDITORIALES

HPF, 1 y 2	Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. La bataille de cent ans,* 1 y 2, París, Seuil, 1986. Versión en español: *La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, 3 volúmenes, Madrid, Fundamentos, 1993.

A PROPÓSITO DE JACQUES LACAN

J. L.	Jacques Lacan
E.	*Écrits*
TPP	*De la psychose paranoïaque dans sa rapports avec la personnalité* (tesis de J.L., reed. 1975)
S.	*Séminaire* (el número romano que sigue a la letra *S* remite a la numeración de los seminarios)
F.	Artículo sobre "La familia" de la *Enciclopedia francesa*



Notas

Primera parte
Figuras de padres

I. *Mercaderes de vinagre*

1. Claire Billon y Georges Costes, *La vinaigrerie Dessaux,* Commission Régionale de l'Inventaire Centre, Orléans, 1984. *Journal de la Sologne et de ses Environs,* 47, enero de 1985, p. 36. *Orléans,* periódico de información editado por la alcaldía, 4 de marzo 1990, pp. 52-55. Michelle Perrot, *Jeunesse de la grève*, París, Seuil, 1984.

2. Cagliostro fue confundido siempre con Franz Anton Mesmer (*Le magnétisme animal,* París, Payot, 1970). Antes de la Revolución, los dos hombres habían pertenecido a logias masónicas y frecuentado los círculos de iluminados. Pero Mesmer era un auténtico sabio y médico, fundador de la primera psiquiatría dinámica. Véase *HFP,* 1, pp. 51-84.

3. Conversación con M.-F.L. en octubre de 1990.

4. Conversaciones separadas con M.-F.L. el 1° de diciembre de 1991 y Henri Dessaux el 30 de abril de 1990.

5. J.L., *S. IX*, sesión del 6 de diciembre de 1961. Transcripción: Michel Roussan.

6. Carta de M.-F.L. a E.R. del 3 de octubre de 1986. Véase también *infra* sexta parte, cap. V.

7. Conversaciones con M.-F.L. el 5 de octubre de 1990 y el 21 de diciembre de 1991.

8. M.-G. ChÂteau y J. Milet, *Collège Stanislas,* noticia histórica, ed. del Colegio, noviembre de 1979.

9. Madeleine Barthelemy-Madaule, *Marc Sangnier (1873-1950)*, París, Seuil, 1973.

10. Jean Calvet, *Visage d'un demi-siècle,* París, Grasset, 1959.

11. Robert de Saint-Jean, *Passé pas mort,* París, Grasset, 1983, p. 47.

12. Conversación con M.-F.L. el 5 de octubre de 1990.

13. Robert de Saint-Jean, *op. cit.*, p. 47.

14. Archivo del colegio Stanislas, véase Anexos. Conversación con Louis Leprince-Ringuet el 17 de enero de 1990.

15. Carta de M.-F.L. a E.R. del 3 de octubre de 1986.

16. Véase *HFP,* 2, primera parte, cap. IV.

17. Jean Baruzi, *Exposé de titres pour la chaire d'histoire des religions au Collège de France; Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París, Alcan, 1931.

18. Alexandre Koyré, *L'École pratique des hautes études*, 1931, y *De la mystique à la science*, ed. de Pietro Redondi, París, EHESS, 1986, pp. 6-15.

19. *Ibid.*, p. 14.

20. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, *op. cit.*, "Préface", p. IV.

21. Augustin Gazier, *Histoire du jansénisme*, Catálogo de la biblioteca de J.L. en Guitrancourt, Arch. Sybille Lacan. Y conversación con M.-F.L.

22. Conversación con M.-F.L. el 5 de octubre de 1990.

23. Conversación con Georges Bernier a partir de un testimonio de Lise Deharme, 2 de octubre de 1991.

24. Véase HPF, 2, p. 119.

25. Robert de Saint Jean, *op. cit.*, p. 47.

26. Conversación con J.-M.L. el 5 de octubre de 1990, y carta de M.-F.L. a E.R. del 3 de octubre de 1986.

27. Conversación con Madeleine Lacan-Houlon el 4 de marzo de 1983.

II. *Perfiles de sala de guardia*

1. Véase HPF, 1, pp. 269-435.

2. Henri F. Ellenberger, *À la découverte de l'inconscient*, Villeurbanne, Simep, 1974.

3. Sobre Janet y Bergson, véase HPF, 1, pp. 223-269.

4. Sigmund Freud, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, trad. (1923) de Blanche Reverchon-Jouve, París, Gallimard, colecc. «Idées", 1962. Nueva trad. de Philippe Koeppel, Gallimard, 1987.

5. Sobre la cuestión de la "vía intelectual", véase HPF, 2, pp. 19-115.

6. J.L., *Revue neurologique*, 1926. Véase bibliografía.

7. Véase HPF, 1, cuarta parte.

8. Michel Collée y Olivier Husson, "Entretien avec Julien Rouart", *Frénésie*, otoño 1986, p. 109.

9. Carta de H. Ellenberger a E.R. Conversación con Paul Sivadon el 24 de enero de 1990. Paul Sivadon, extracto de una conversación, *Ornicar?*, 37, verano 1986, p. 143.

10. Paul Sivadon, "J'étais interne des asiles de la Seine 1929-1934", *Actualités psychiatriques*, 2, 1981.

11. Sigmud Freud, Joseph Breuer, *Études sur l'hystérie*, trad. de A. Berman [1956], París, PUF, 1967.

12. Sobre el itinerario de Édouard Toulouse y de Georges Heuyer, véase HPF, 1, pp. 206-210 y 344.

13. J.L., "Abrasie chez une traumatisée de guerre", *Revue neurologique*, 1928. Véase bibliografía.

14. Texto reeditado en TPP, 1975. Véase bibliografía.

15. Véase HPF, 1, pp. 66-73.

16. S. Freud, "Fragment d'une analyse d'hystérie" (Dora), en *Cinq Psychanalyses*, trad. de M. Bonaparte y R. Loewenstein, París, PUF, 1967.

17. H. Codet y R. Laforgue, "L'influence de Charcot sur Freud", *Progrès médical*, 22, 30 de mayo de 1925. Véase bibliografía, 1, p. 75.

18. André Breton, *Œuvres complètes*, 1, París, "La Pléiade", Gallimard, 1988, p. 949. Véase HPF, 2, p. 23.

III *Maestros en psiquiatría*

1. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955, pp. 5-6; versión en español: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1988.

2. Jean Delay, "L'œuvre d'Henri Claude", *L'Encéphale*, 4, 1950, pp. 373-412. Claude Quétel y Jacques Postel, *Nouvelle Histoire de la psychiatrie*, Toulouse, Privat, 1983. Henri Claude, "Les psychoses paranoïdes", *L'Encéphale*, 1925, pp. [illegible]-149. Paul Bercherie, *Les Fondements de la clinique*, París, Navarin, 1980.

3. Prefacio a R. Laforgue y R. Allendy, *La Psychanalyse et les névroses*, París, Payot, 1924.

4. Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvres psychiatriques*, París, Frénésie-édition, 1988. Silvia Elena Tendlarz, *Le Cas Aimée. Étude historique et structurale*, tesis de doctorado bajo la dirección de Serge Cottet, I y II, Universidad de París VIII, junio de 1989. HPF, 2, pp. 121-127. Elisabeth Renard, *Le docteur G. G. de Clérambault, sa vie et son œuvre (1872-1934)*, París, Delagrange, 1992, prefacio de Serge Tisseron. Danièle Arnoux, "La rupture entre Lacan et de Clérambault", *Littoral*, 37, primavera 1993.

5. Conversación con Paul Sivadon el 24 de enero de 1990.

6. J.L., reed. *Ornicar?*, 44, 1988. Véase bibliografía.

7. P. Sérieux y J. Capgras, *Les Folies raisonnantes*, Marsella, Laffitte Reprints, 1982.

8. Jules de Gaultier, *Le Bovarysme*, París, Mercure de France, 1902. Sobre las fuentes psiquiátricas de la obra de J.L., véase la tesis de S. Tendlarz, *op. cit.*

9. J.L., "Structures des psychoses paranoïaques", *op. cit.*, reed. *Ornicar?*, 44, 1988, p. 7. Véase bibliografía.

10. *Ibid.*, p. 10.

11. Véase HPF, 2, p. 124. Conversación con Julien Rouart en enero de 1984, conversación con Renée Ey el 30 de septiembre de 1983. H. Ellenberger, carta a E.R., citada.

12. J.L., "Folies simultanées", 1931. Véase bibliografía.

13. J.L., "Écrits inspirés: schizophrénie", reed. TPP, 1975. Véase bibliografía.

14. J.L., *ibid.*, TPP, 1975, pp. 379-380. Sobre el surrealismo y el psicoanálisis, HPF, 2, pp. 19-49.

15. Tesis de S. Tendlarz, I, *op. cit.*, pp. 85-93.
16. Henr Delacroix, *Le Langage et la pensée*, París, Alcan, 1930.
17. Ferd nand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1965.

Segunda parte
Locuras femeninas

I. *Historia de Marguerite*

1. SASDLR, julio 1930, reed. J.-M. Place, París, 1976.
2. Véase HPF, 2, cap. I.
3. SASDLR, *op. cit.*
4. Patrice Schmitt, "Dali et Lacan dans leurs rapports à la psychose paranoïaque", *Cahiers Confrontation*, otoño 1980, pp. 129-135.
5. Sarane Alexandrian, *Le Surréalisme et le rêve*, París, Gallimard, 1976.
6. RFP, 1932, V, nueva trad. bajo el título de *Névrose, psychose, perversion*, París, PUF, 1973.
7. Sobre la cuestión de las traducciones en la SPP en aquella época, véase HPF, 1, pp. 376-395. Para el caso Schreber, RFP. 1932, V, 1.
8. O. Fénichel, véase J.L., TPP, p. 258, nota 7.
9. J.L., TPP, p. 154.
10. *Le Journal*, 19 de abril de 1931. Véase también S. Tendlarz, *op. cit.* y Jean Allouch, *Marguerite ou l'Aimée de Lacan*, París, EPEL, 1990.
11. *Le Temps*, 21 de abril de 1931.
12. *Ibid.*
13. Sobre el mito de la Atlántida, véase P. Vidal-Naquet, "Athènes et l'Atlantide", *Revue des études grecques*, t. XXVII, París, Les Belles Lettres, 1964.
14. J.L., TPP, p. 156.
15. *Ibid.*, p. 204.
16. Por acuerdo con Didier Anzieu, no había yo reconstruido, en HPF, 2, la historia de Margarita. Es posible hacerlo ahora gracias a las nuevas fuentes y a los testimonios. J. Allouch, *op. cit.* S. Tendlarz, *op. cit.* D. Anzieu, *Une peau pour des pensées*, conversación con G. Tarrab, París, Clancier-Guénaud, 1986. "Histoire du cas Marguerite", *Littoral*, 27-28, abril 1989.
17. D. Anzieu. *Une peau, op. cit.*, p. 16.
18. J.L., TPP, p. 224.
19. *Ibid.*, p. 159.
20. D. Anzieu, *Une peau, op. cit.*, pp. 8-9.

21. Jean Allouch y Danièle Arnoux, "Historique du cas Marguerite, suppléments, corrections, lectures", *Littoral*, 37, primavera 1993.
22. J.L., TPP, p. 161.
23. *Ibid.*, p. 162.
24. Sobre el asunto Daudet, véase HPF, 1, pp. 59-67.
25. J.L., TPP, pp. 295-296.
26. Véase HPF, 1, pp. 340-342.
27. Extractos de la novela, publicados por J.L., TPP, p. 182.
28. *Ibid.*, p. 195.
29. *Ibid.*
30. S. Tendlarz, *op. cit.*, pp. 330-331.
31. J.L., TPP, p. 171.

II. *Elogio de la paranoia*

1. J.L., TPP, p. 178. Y conversación con Françoise de Tarde-Bergeret el 4 de septiembre de 1991. Anotemos que Jacques Rivière había publicado en 1922 un relato titulado *Aimée* y dedicado a Proust. No es imposible que Lacan haya conocido ese texto.
2. Georges Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, París, PUF, 1968. HPF, 2, pp. 71-87.
3. Ramón Fernández, *De la personnalité*, París, Au sans pareil, 1928.
4. J.L., TPP, pp. 42-43.
5. Sobre el itinerario de E. Minkowski, véase HPF, 1, pp. 413-435.
6. Karl Jaspers, *Psychopathologie générale*, París, Alcan, 1928; versión en español: *Psicopatología general*, México, Fondo de Cultura Económica. Véase también François Leguil, "Lacan avec et contre Jaspers", *Ornicar?*, 48, 1980. G. Lantéri-Laura, "La notion de processus dans la pensée psychopathologique de K. Jaspers", EP, 1962, t. 27, 4, pp. 459-499. Y "Processus et psychogenèse dans l'œuvre de Lacan", EP, 1984, t. 2, 4, pp. 975-990.
7. *Ibid.*
8. F. Leguil, *op. cit.*
9. J.L., TPP pp. 277-279.
10. *Ibid.*, p. 253.
11. *Ibid.*, p. 265.
12. Véase Bertrand Ogilvie, *Lacan, le sujet*, París, PUF, 1987.
13. J.L., TPP, p. 266.
14. Así fue como la califiqué yo, HPF, 2, p. 129.
15. J.L., TPP, p. 280.
16. Sobre la lectura de la segunda tópica, véase *infra*.

17. J.L., *TPP*, p. 303.
18. J. Allouch, *op. cit.*, p. 551.

III. *Lectura de Spinoza*

1. Spinoza, *Éthique*, nueva trad. de B. Pautrat, París, Seuil, 1988, p. 296. Robert Misrahi, "Spinoza en épigraphe de Lacan", *Littoral*, 3-4, febrero 1989. E.R., "Lacan et Spinoza, essai d'interprétation", en *Spinoza au XXe siècle*, bajo la dirección de O. Bloch, París, PUF, 1992.
2. J.L., *TPP*, p. 337.
3. B. Ogilvie, *op. cit.*, p. 63.
4. J. Allouch, *Lettre pour lettre*, Toulouse, Erès, 1984, p. 186.
5. G. Lantéri-Laura y Maurice Gros, *Essai sur la discordance dans la psychiatrie contemporaine*, París, EPEL, 1992.
6. *HPF*, 1, p. 131.
7. J.L., *TPP*, p. 342.
8. Citado por Misrahi, *op. cit.*, p. 75.
9. J.L., *TPP*, p. 343.
10. *Éthique*, trad. de Pautrat, *op. cit.*, p. 299. Observemos que, en la traducción de "La Pléiade" (París, 1954), R. Caillois traduce *affectus* por "sentimiento" y *discrepat* y *differt* por un verbo único: "différer" (diferir) (p. 465).
11. Conversaciones con Célia Bertin el 20 de enero de 1989, y con M.-F.L. el 5 de octubre de 1990.
12. Sobre el viaje a Marruecos, véase Judith Miller, *Visages de mon père*, París, Seuil, 1991, y nota inédita de Baber Johansen para E.R. Véase D. Desanti, *Drieu la Rochelle ou le Déducteur mystifié*, París, Flammarion, 1978. Y P. Drieu la Rochelle, *Journal 1939-1945*, París, Gallimard, 1992, p. 96.
13. Conversación con Olesia Sienkiewicz el 8 de marzo de 1990. Olesia es el diminutivo de Alexandra.
14. Conversaciones separadas con Olesia Sienkiewicz el 8 de marzo de 1990, Julien Rouart en enero de 1984, Paul Sivadon el 24 de enero de 1990 y Renée Ey el 30 de septiembre de 1983.
15. J.L., *E.*, pp. 67 y 162.
16. Véase *Ornicar?*, 29, verano 1984.
17. Henri Ey, *L'Encéphale*, t. 2, 1932, pp. 851-856.
18. *L'Humanité*, 10 de febrero de 1933. Véase también A. Cohen-Solal, *Paul Nizan, communiste impossible*, en colaboración con H. Nizan, París, Grasset, 1980.
19. *HPF*, 2, p. 70. René Crevel, *Le clavecin de Diderot*, París, Pauvert, 1966, pp. 163-164. Y "Note en vue d'une psycho-dialectique", *SASDLR*, París, reed. J.-M. Place, 1976, pp. 48-52.

20. *Le Minotaure*, 1, 1931, reed. s. f., Skira.

21. Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, París, Librairie Séguier, 1987, reed. Gallimard, 1992.

22. Philippe Robrieux, *Histoire intérieure du* PCF, I, París, Fayard, 1980. Y conversación con Olesia Sienkiewicz, citada. Véase también, a pesar de sus inexactitudes, el prólogo de B. Souvarine a la reed. de *La critique sociale*, París, La Différence, 1983.

23. *La Critique sociale, op. cit.*, pp. 120-121.

IV. *Las hermanas Papin*

1. El texto de J.L. publicado en *Le Minotaure* está reed. en *TPP* sin cambios.

2. Ya he dado cuenta, en una óptica diferente, de la historia de las hermanas Papin (*HPF*, 2, pp. 140-141). Véase Francis Dupré (Jean Allouch), *La Solution du passage à l'acte*, Toulouse, Erès, 1984. Paulette Houdyer, *Le Diable dans la peau*, París, Julliard, 1966. Frédéric Pottecher, *Les Grands Procès de l'histoire*, París, Fayard, 1981.

3. No comparto la opinión de M. Borch-Jacobsen, *Lacan, maître absolu*, París, Flammarion, 1990, que atribuye a Lacan una interpretación enteramente hegeliana del caso Aimée, siendo así que éste no había leído una línea de Hegel en el momento de redactar su tesis. (Véase pp. 45-46.) No comparto tampoco el punto de vista de Jean Allouch, que sugiere que Lacan habría cambiado de teoría clínica entre Aimée y las hermanas Papin. El cambio es el paso a una referencia hegeliana.

Tercera parte
La edad adulta

I. *Vida privada, vida pública*

1. J.L., *Du discours psychanalytique*, universidad de Milán, 12 de mayo de 1972, inédito. *Scilicet*, 6/7, 1975, p. 9. Véase bibliografía.

2. Véase *HPF*, 2, pp. 124-138.

3. Sobre el itinerario de Rudolph Loewenstein, véase *HPF*, 1, pp. 343-362. Célia Bertin, *La Dernière Bonaparte*, París, Perrin, 1982. Élisabeth Roudinesco, "Entretien avec Philippe Sollers", *L'Infini*, 2, primavera 1983.

4. Conocí a Germaine Guex (†) en Ginebra en junio de 1982.

5. RFP, 2, 1, 1928, y 4, 2, 1930-1931. HPF, 1, pp. 356-357. E.R., "Loewenstein", *Ornicar?*, 31, 1985.

6. Conversación con Catherine Millot el 17 de junio de 1992.

7. Carta de J.L. a Olesia Sienkiewicz del 26 de agosto de 1933.

8. Carta de J.L. a Olesia Sienkiewicz del 31 de agosto de 1933.

9. J.L., *L'Encéphale*, 1933, 11, pp. 686-695. Véase bibliografía.

10. Carta de J.L. a Olesia Sienkiewicz del 24 de octubre de 1933.

11. Conversaciones separadas con Sibylle Lacan el 3 de mayo de 1990, con Célia Bertin el 4 de febrero de 1990, con Marc-François Lacan el 5 de octubre de 1990. Jacques Mialaret, "Sylvain Blondin (1901-1975)", *Bulletin de l'Académie nationale de médecine*, t. 159, 5, sesión del 6 de mayo de 1975.

12. Telegrama de J.L. a Olesia Sienkiewicz.

13. Conversación con Alicia Borinsky en octubre de 1990. En español en el original.

14. Conversación con Paul Sivadon el 24 de febrero de 1990.

15. Claude Girard, "Histoire de la formation dans la SPP", *RIHP*, 2, 1989.

16. Conversación con Georges Bernier, cuyo verdadero nombre es Georges Weinstein. Cambió de patronímico después de la Segunda Guerra Mundial, a su regreso de Estados Unidos.

17. "Journal inédit" de Marie Bonaparte. El nombre de Lacan no figura en él.

18. J.L., "Interventions à la SPP", reed. en *Ornicar?*, 31, 1984. Véase bibliografía.

19. Véase *infra*.

II. *El fascismo: derrumbe de la saga vienesa*

1. Sobre esta cuestión, véase HPF, 2, pp. 165-178, con bibliografía completa. *Psychanalyse et psychanalystes durant la Deuxième Guerre mondiale*, RIHP, 1, 1988. E.R., "Réponse à Alin Mijolla à propos de l'affaire Laforgue", *Frénésie*, 6, otoño 1988. Documentos sobre el asunto Laforgue en *Confrontation*, 3, primavera 1986, y *Psyche*, 12, Francfort, diciembre 1988. G. Cooks, *La Psychotérapie sous le Troisième Reich*, París, Les Belles Lettres, 1987.

2. Richard Sterba, *Réminiscences d'un psychanalyste viennois*, Toulouse, Privat, 1986. Max Schur, *La mort dans la vie de Freud*, París, Gallimard, 1975. Thomas Mann, "Freud et l'avenir", 6 de mayo de 1936, primera trad. francesa, *La Table ronde*, 108, diciembre 1956; *Freud et la pensée moderne*, París, Aubier-Flammarion, 1970.

3. Harald Leupold Löwenthal, "L'émigration de la famille Freud en 1938", *RIHP*, 2, 1989, pp. 459-460.

4. "Journal inédit" de Marie Bonaparte. Célia Bertin, *op. cit.*, p. 323. HPF, 2, p. 148.

5. Discurso de Ernest Jones, "Bulletin of the IPA", IJP, 1939, pp. 116-127.

6. David Steel, "L'amitié entre Sigmund Freud et Yvette Guilbert", NRF, 352, 1° de mayo de 1982, pp. 84-92.

7. Célia Bertin, *op. cit.*, p. 382.

8. Carta de R. Loewenstein a Jean Miel del 12 de septiembre de 1967, The Collections of the Manuscript Division, Library of Congress, Washington. Véase también: "The education of an analyst", Selection from an interview with Rudolph Loewenstein, MD. By Bluma Swerdloff and Ellen Rowntree. Y borrador de carta de R.L. a Henri Sauget del 4 de diciembre de 1966, Library of Congress, comunicado por Nadine Mespoulhès para un artículo de próxima aparicion sobre Adrien Borel.

III. *La escuela de la filosofía: alrededor de Alexandre Koyré*

1. *Littoral*, 27/28, abril 1989, pp. 197-198. Conversación con Pierre Verret el 14 de diciembre de 1989.

2. *Ibid.*, y carta de J.L. a Pierre Verret del 13 de noviembre de 1933, p. 199.

3. Jean Audard, "Du caractère matérialiste de la psychanalyse", reed. *Littoral, op. cit.* Véase HPF, 2, p. 67.

4. Alexandre Koyré, *De la mystique à la science*, en *Cours, conférences, documents, 1922-1962*, ed. de Pietro Redondi, *op. cit.*, p. 3.

5. *Cahiers de l'Herne*, número especial sobre Henry Corbin, 39, París, 1981. Étienne Gilson, *La philosophie et la théologie*, París, Fayard, 1960.

6. A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, colecc. "Tel", 1973, p. 11.

7. A. Koyré, "Entretiens sur Descartes", en *Introduction à la lecture de Platon*, París, Gallimard, 1962.

8. Sobre este punto, véase Christian Jambet, "Y a-t-il une philosophie française?", *Annales de Philosophie*, Universidad Saint-Joseph, Beirut, 1989.

9. Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la philosophie trascendentale*, París, Gallimard, 1976, p. 383.

10. Michel Foucault, "La vie, l'expérience et la science", *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1985, París, Arman Colin, pp. 3-14.

11. Véase François Dosse, *L'Histoire en miettes*, Paris, La Découverte, 1987. Jacques Revel, "L'histoire sociale dans les *Annales*", *Lendemains*, 24, 1981. André Burguière, "La notion de 'mentalité' chez Marc Bloch et Lucien Febvre: deux conceptions, deux filiations", *Revue de Synthèse*, 111-112, julio-diciembre 1983.

Bronislaw Geremek, "Marc Bloch, historien et résistant", *Annales* ESC, 5, septiembre-octubre 1986, pp. 1091-1105.

12. Lucien Febvre, *Pour une histoire à part entière*, París, EHESS, 1962, p. 844.

13. Véase André Burguière, *loc. cit.*, p. 38.

14. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1985, p. 28.

15. Vincent Descombes, *Le Même et l'autre*, París, Minuit, 1979. Y *HPF*, 2, pp. 149-156. Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience chez Hegel*, París, Rieder, 1928.

16. P. Redondi, *op. cit.*, p. 24.

17. *La Critique sociale*, reimpresión, París, La Différence, 1983, p. 123.

18. Véase *HPF*, 2, primera parte, cap. I.

19. Georges Bataille, "Figure humaine" y "Le bas matérialisme de la gnose", *Documents*, París, Mercure de France, 1968. Raymond Queneau, "Premières confrontations avec Hegel", *Critique*, 195-196, Minuit, agosto-septiembre 1963, pp. 694-700.

20. *Revue de métaphysique et de morale*, julio-septiembre 1931. *La Critique sociale, op. cit.*, p. 6.

21. *Cahiers de l'Herne*, especial Henry Corbin, *op. cit.*, p. 6.

22. *Bifur*, 8, Édit. du Carrefour, s.f.

23. Georges Bataille, Raymond Queneau, "Les fondements de la dialectique hégélienne", *La Critique sociale, op. cit.*, pp. 209-214.

24. A. Koyré, "État des études hégéliennes en France" (1931), "Note sur la terminologie hégélienne" (1931), "Hegel à Iéna" (1934), en *Études d'histoire de la pensée philosophique, op. cit.* Véase también P. Redondi, *op. cit.*, p. 42. G W. F. Hegel. *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. de Jean Hyppolite, París, 1939-1941, Aubier, 2 vols.; nueva trad. de Jean-Pierre Lefebvre, 1991. *Logique et métaphysique*, París, Gallimard, 1980.

25. A. Koyré, "Hegel à Iéna", *op. cit.*, p. 189.

26. *Cahiers de l'Herne*, especial Henry Corbin, *op. cit.*, p. 44.

27. *Recherches philosophiques*, 7, reed. París, Vrin, ,1965.

28. J.L., *S. VII*, París, Seuil, 1991.

29. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, París, Gallimard, p. 416. Y Dominique Auffret, *Alexandre Kojève, la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, París, Grasset, 1990.

30. Dominique Auffret, *op. cit.*, p. 45.

31. *Ibid.*, pp. 46-49.

32. *Ibid.*, p. 90.

33. Conversación de A. Kojève con Gilles Lapouge, *La Quinzaine littéraire*, julio 1968. Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, París, Librairie Séguier, 1987, p. 197. Reed. Gallimard, 1992, p. 231. Cito las páginas de las dos ediciones.

34. Dominique Auffret, *op. cit.*, p. 154.

35. *Ibid.*, p. 238.

36. Conversación de A. Kojève, *La Quinzaine littéraire, op. cit.*

37. Denis Hollier, *Le Collège de sociologie*, París, Gallimard, colecc. "Idées", 1979, pp. 165-177.

38. Pierre Macherey, "Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse", en: *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991, pp. 315-321.

39. Jean-Luc Pinard-Legry, "Kojève, lecteur de Hegel", *Raison présente*, 68, 1980. Vincent Descombes, *op. cit.* Dominique Auffret, *op. cit.* Y Pierre Macherey, Cursos inéditos (1980-1982) sobre la introducción del hegelianismo en Francia. A. Kojève, *Introduction à la "Phénoménologie de l'esprit"*, París, Gallimard, 1947.

40. Véase HPF, 2, pp. 153-155.

41. Sobre E. Minkowski, véase HPF, 1, pp. 413-431.

42. *Recherches philosophiques*, 1935-1936, p. 425.

43. *Ibid.*, p. 430. Lacan hace la misma operación de autohagiografía en 1935 en la reseña del libro de Henri Ey *Hallucinations et délires*. Véase bibliografía.

44. Carta de J.L. a Henri Ey del 4 de mayo de 1935, arch. R.E., comunicada por Patrick Clervoy.

45. Documento inédito redactado de la mano de Alexandre Kojève. Comunicado por Dominique Auffret.

46. Véase Dominique Auffret, *Alexandre Kojève, op. cit.*, p. 447. Y "Genèse de la conscience de soi", manuscrito de A. Kojève.

47. Aquí también el señor Borch-Jacobsen comete un error al afirmar que la fuente principal de Lacan sobre la cuestión del *cogito* es el artículo de Sartre "La trascendance de l'Ego". Ese artículo se publicó en *Recherches philosophiques* después de que Lacan se había internado en ese mismo terreno de reflexión. Y si la terminología es idéntica, es porque ambos bebían su inspiración en la misma fuente alemana: Husserl, Heidegger. Lacan leerá el artículo de Sartre mucho más tarde. Por lo demás, Jean Allouch, *Lettre pour lettre, op. cit.*, y Philippe Julien, en: *Le retour à Freud de Jacques Lacan*, Toulouse, Erès, 1985, minimizan la importancia de la enseñanza de Kojève en el hegelianismo de J.L. En cuanto a Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, París, PUF, 1984, no aborda la cuestión.

IV. *Marienbad*

1. Véase HPF, 1, pp. 158-159. Elisabeth Young-Bruehl, *Anna Freud*, París, Payot, 1991. Phyllis Grosskurth, *Melanie Klein, son monde et son œuvre*, París, PUF, 1989.

2. Phyllis Grosskurth, *op. cit.*, p. 131. Erich y Hans, cuyos casos fueron denominados *Fritz* y *Félix*. Melanie Klein, *La Psychanalyse des enfants*, París, PUF, 1959.

3. *Ibid.*, pp. 259-260.

4. *Ibid.*, p. 257.

5. Sigmund Freud, "Le petit Hans", en *Cinq Psychanalyses, op. cit.* Hermine von Hug-Hellmuth, *Journal psychanalytique d'une petite fille*, París, Denoël, 1975, reed. 1987; *Essais psychanalytiques*, presentados y traducidos por Dominique Soubrenie, prefacio de Jacques Le Rider, postfacio de Yvette Tourne, París, Payot, 1991. Pamela Tytell, *La Plume sur le divan*, París, Aubier, 1982.

6. Hanna Segal, *Melanie Klein. Développement d'une pensée*, París, PUF, 1982.

7. *Ibid.*, p. 37.

8. Melanie Klein emplea [en el texto francés] "phantasme" en el sentido de fantasía inconsciente ["fantasme" en francés].

9. Sobre la historia de la noción de "estadio del espejo", véase *HPF*, 2, pp. 143-149.

10. J.L., *E.*, p. 67. [Trad. esp., México, Siglo XXI, 1971, I, pp. 4-5.]

11. Véase Henri Wallon, *Les Origines du caractère chez l'enfant*, París, Boivin et Cie, 1934, pp. 190-207. Y Bertrand Ogilvie, *op. cit.*, pp. 96-119.

12. J.L., *Ornicar?*, 31, p. 11. Véase bibliografía.

13. Sobre esta cuestión en René Laforgue, véase *HPF*, 1, pp. 289-297.

14. Phyllis Grosskurth, *op. cit.*, p. 288.

15. J.L., *E.*, pp. 184-185.

16. J.L., *La Psychanalyse*, 6, 1961, p. 163. Véase bibliografía.

17. Notas inéditas de Françoise Dolto del 16 de junio de 1936. Arch. F.D.

18. Elisabeth Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 468.

19. J.L., "Psychiatrie anglaise", 1947. Véase bibliografía.

20. "Journal inédit" de Guillaume de Tarde, 9 de junio de 1936. Comunicado por Françoise de Tarde-Bergeret.

21. J.L., *E.*, p. 73.

Cuarta parte
Historias familiares

I. *Georges Bataille y Cía.*

1. Michel Surya, *op. cit.*, Séguier, p. 109, y Gallimard, p. 127. Michel Leiris, *Journal 1922-1989*, anotado por Jean Jamin, París, Gallimard, 1992.

2. *HPF*, 1, pp. 343-362.

3. Michel Surya, *op. cit.*, p. 474 y p. 622.

4. *Ibid.*, p. 105 y p. 122.

5. Las obras completas de Georges Bataille están publicadas en la editorial Gallimard. Aquí, "Note autobiographique", *Œuvres complètes*, VII, p. 45.

6. Michel Surya, *op. cit.*, p. 109 y p. 127. Madeleine Chapsal, *Envoyez la petite musique*, París, Grasset, 1984.

7. Théodore Fraenkel, *Carnets 1916-1918*. París, Éd. des Cendres, 1990, p. 7. *HPF*, 1. Marguerite Bonnet, *André Breton et la naissance du surréalisme*, París, Corti, 1975.

8. Conversación con Michel Fraenkel el 21 de noviembre de 1991.

9. *Carnets, op. cit.*, p. 65.

10. Conversación con Michel Fraenkel.

11. *Ibid.*

12. Laurence Bataille, *L'Ombilic du rêve*, París, Seuil, 1987, p. 67.

13. Conversaciones separadas con Laurence Bataille (†), Michel Fraenkel, Michel Surya.

14. Michel Surya, *op. cit.*, p. 158 y p. 185.

15. André Bazin, *Jean Renoir*, París, Champ libre, 1971, pp. 210-211.

16. Célia Bertin, *Jean Renoir*, París, Perrin, 1986, p. 99.

17. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, III, p. 60, IV, pp. 433-434, II, p. 130.

18. *Ibid.*, III, p. 161.

19. *Ibid.*, p. 60.

20. Michel Leiris, "L'impossible 'Documents'", *Critique*, 195-196, agosto-septiembre 1963.

21. *Jean Renoir, op. cit.*, p. 145.

22. René Gilson, *Jacques Prévert, des mots et merveilles*, París, Belfond, 1990.

23. Jean Renoir, *Ma vie, mes films*, París, Flammarion, 1974, p. 103.

24. Bernard Chardère, "Jacques Prévert et le groupe Octobre", *Premier Plan*, 14, noviembre 1960.

25. Jean Renoir, "Entretiens et propos", *Les Cahiers du cinéma*, p. 156.

26. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, IV, p. 403.

27. *Ibid.*, III, p. 403.

28. Georges Bataille relata el episodio, *ibid.*, V, p. 514. "Notes au *Coupable*", 21 de octubre de 1939.

29. Laurence Bataille, *op. cit.*, p. 55.

30. *Ibid.*, p. 57.

31. André Masson, *Correspondance 1916-1942. Les années surréalistes*, presentada y anotada por Françoise Levaillant, París, La Manufacture, 1990.

32. Michel Leiris, *Journal*, *op. cit.* Pierre Assouline, biógrafo de Kahnweiler, no menciona este detalle, en *L'homme de l'art: Daniel-Henry Kahnweiler*, París, Balland, 1988. Louise Godon nació el 22 de enero de 1902, y se casó con Leiris el 2 de febrero de 1926. Lucie y Daniel se casaron el 2 de julio de 1919.

33. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, III, p. 395.

34. Michel Leiris, *À propos de Georges Bataille*, Éd. Fourbis, 1988, p. 239.

35. Cartas de Boris Souvarine a Olesia Sienkiewicz. Sin duda.

36. Jean Renoir, "Entretiens", *op. cit.*, p. 156.

37. Guy de Maupassant, *Boule de suif et autres contes*, París, Gallimard, colecc. "Folio", 1973, p. 197.

38. André Bazin, *Jean Renoir, op. cit.*, p. 47.

39. *Les Cahiers du cinéma*, 8, enero 1952, p. 45.

40. *Acéphale*, 1, 24 de junio de 1936, reed. Jean-Michel Place, 1980.

41 *Ibid.*

42. HPF, 2, pp. 116-156.

43. *Acéphale*, 2-3, enero 1937.

44 Pierre Boudot, *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, París, Aubier-Montaigne, 1970. Dominique Bourel y Jacques Le Rider, *Nietzsche et les Juifs*, París, Cerf, 1991. Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France*, París, Alcan, 1928.

45. Marguerite Bonnet, *op. cit.*, p. 52.

46. Charles Andler, *Nietzsche*, 3 vols., París, Gallimard, 1958.

47. H.-F. Peters, *Nietzsche et sa sœur Élisabeth*, París, Mercure de France, 1978, p. 316.

48. Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, trad. de 1950 con prefacio de Jean Wahl, París, Gallimard, colecc. "Tel", 1978. Véase también P. HEBBER-SUFFRIN, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, París, PUF, 1988.

49. Pierre Macherey, "Bataille et le renversement matérialiste", en: *Àquoi pense la littérature?*, París, PUF, 1980, pp. 97-114.

50. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, I, p. 389.

51. HPF, 2, pp. 19-37.

52. José Pierre, *Tracts surréalistes*, t. 1, París, Le terrain vague, 1980, p. 298.

53. Michel Surya, *op. cit.*, p. 229 y p. 274.

54. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, II, pp. 62-63.

55. Denis Hollier, *Le Collège de sociologie*, *op. cit.*, p. 17. Véase también Carolyne Dean, "Law and Sacrifice; Bataille, Lacan and the Critic of the Subject", *Représentations*, 13, winter 1986, pp. 42-62.

56. Conversación con Sibylle Lacan el 14 de abril de 1990.

57. Conversación con Thibaut Lacan el 14 de abril de 1991.

58. Conversaciones separadas con Sylvia Lacan en febrero de 1984, Laurence Bataille (†) en marzo de 1983, Jenny Aubry (†).

59. Conversación con Thibaut Lacan el 14 de abril de 1991.

60. Conversaciones separadas con Célia Bertin y Frédéric François el 14 de noviembre de 1991.

61. Conversación con Sibylle Lacan. Y conversación privada.

62. *Balthus*, ed. del Centre Georges-Pompidou, París, 1983, p. 328.

63. André Masson, *Correspondance*, *op. cit.* p. 430. Cuadro reproducido en Judith Miller, *Visages de mon père*, *op. cit.*

II. *Entre Lucien Febvre y Édouard Pichon*

1. HPF, 2, p. 156. Para los títulos e intertítulos de la contribución de J.L., véase la bibliografía al final de este volumen.

2. Designo el texto con F. y cito la edición de la *Encyclopédie*. El memorándum de Lucien Febvre está fechado el 5 de febrero de 1937. Me fue comunicado por Peter Schöttler, que lo descubrió en los archivos del historiador. De próxima aparición en *Genèses*, 13, septiembre 1993.

3. Lucien Febvre, Memorándum, V, subrayado por L.F.

4. Conversación con H. Gratiot-Alphandéry del 11 de enero de 1990.

5. Jocrisse es un personaje de teatro que se hace el tonto y el crédulo.

6. Sobre la reedición del texto por Jacques-Alain Miller, véase novena parte.

7. Se trata del artículo de Melanie Klein "Les stades précoces du conflit œdipien" (1928), trad. con ese título en la RFP en 1930. Reed. en *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1967.

8. Jakob von Uexküll está citado en TPP y no en F.

9. Bertrand Ogilvie, *op. cit.*, p. 61. No fue sin que Lacan lo supiera, puesto que éste cita a Comte y a Bonald en su bibliografía.

10. Thomas Mann, *Freud et la pensée moderne*, París, Aubier-Flammarion, 1970, p. 115.

11. J.L., F., sección A, 8° 40-6.

12. *Ibid.*, 8° 40-8.

13. *Ibid.*, 8° 40-15.

14. *Ibid.*, 8° 40-16.

15. Jacques Le Rider, *Modernité viennoise, crises de l'identité*, París, PUF, 1990.

16. Édouard Pichon, "La famille devant M. Lacan", reed. *Cahiers Confrontation*, 3, primavera 1980.

17. Carta de Édouard Pichon a Henri Ey del 21 de julio de 1938. Arch. Renée Ey.

18. Édouard Pichon, *loc. cit.*

19. *Ibid.*, pp. 134-135.

Quinta parte
La guerra, la paz

I. *Marsella, Vichy, París*

1. Marie Bonaparte, "Journal inédit", *op. cit.*
2. HPF, 1, Epílogo. Sobre la muerte de Freud, Max Schur, *op. cit.*, y Peter Gay, *op. cit.*
3. *L'Œuvre* del 28 de septiembre de 1939. Véase *Nervure*, 1, t. 3, febrero de 1990. Documentación reunida por Chantal Talagrand.
4. Alain de Mijolla, "La psychanalyse et les psychanalystes entre 1939 et 1945", RIHP, 1, 1988, pp. 168-223. Véase también HPF, 2, pp. 166-178.
5. Célia Bertin, *La Dernière Bonaparte*, *op. cit.*
6. HPF, 1, p. 430. E.R., "Laforgue ou la collaboration manquée: Paris/Berlin 1939-1942", *Cahiers Confrontation*, 3, primavera 1980.
7. HPF, 2. Alain de Mijolla, *op. cit.*
8. Alain DE Mijolla, *op. cit.*, p. 170.
9. Conversación con Georges Bernier el 2 de octubre de 1991.
10. Carta de J.L. a Sylvain Blondin del 24 de octubre de 1939. Arch. T. Lacan.
11. Carta de J.L. a Sylvain Blondin del 29 de mayo de 1940. Arch. T. Lacan.
12. Jacques Mialaret, "Sylvain Blondin, éloge", *Bulletin de l'Académie nationale de médecine*, t. 159-5, sesión del 6 de mayo de 1975.
13. Michel Surya, *op. cit.*, p. 301 y p. 364.
14. *Ibid.*, p. 288 y p. 344.
15. Judith Miller, *Visages de mon père*, *op. cit.*, p. 54.
16. Célia Bertin, *Jean Renoir*, *op. cit.*, p. 229.
17. Conversaciones separadas con Sylvia Lacan en febrero de 1984 y con Georges Bernier el 2 de octubre de 1991.
18. HPF, 2, p. 161.
19. Conversación con Catherine Millot el 18 de diciembre de 1989.
20. Conversación con Daniel Bordigoni el 20 de julio de 1989.
21. Sobre Saint-Alban y la psicoterapia institucional, véase HPF, 2, pp. 203-204. Y François Tosquelles, *Psychiatries*, 21, mayo-junio 1975. Citado por Jean Allouch, *Marguerite, op. cit.*, p. 523.
22. Conversación con Georges Bernier, cit.
23. Julien Green, *Le Langage et son double*, París, Seuil, colecc. "Points", 1987, p. 181.

24. Conversación con Georges Bernier, cit.

25. Conversación con Nadia Pastré el 18 de septiembre de 1991. Véase también Michel Guiraud, *La Vie intellectuelle et artistique à Marseille à l'époque de Vichy et sous l'Occupation, 1940-1944*, Marsella, CRDP, 1987.

26. Conversación con Nadia Pastré, citada, y con Flavie Álvarez de Toledo el 12 de septiembre de 1991.

27. Conversación con Georges Bernier, citada. Y Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, París, Gallimard, colecc. "Folio", 1960, pp. 579 y 595.

28. Conversación con Sibylle Lacan el 16 de septiembre de 1991.

29. Conversación con Célia Bertin.

30. Conversaciones separadas con Sibylle Lacan, citada, Thibaut Lacan el 14 de abril de 1991 y Marc-François Lacan el 5 de octubre de 1990.

31. Conversación con Georges Bernier, cit.

32. Conversación con Françoise Choay el 22 de octubre de 1991.

33. Conversación con Sibylle Lacan, cit.

34. Conversación con Bruno Roger el 8 de junio de 1991.

35. Sibylle Narbatt, *Le "Réseau allemand" des Cahiers du Sud*, actas del coloquio del 6, 7, 8 de diciembre de 1990 sobre las relaciones culturales franco-alemanas, t. 2, p. 511. *Zone d'ombres 1933-1944*, bajo la dir. de Jacques Grandjonc y Theresia Grundtner, Aix-en-Provence, Alinéa, 1990. Dos cartas de J.L. a Jean Ballard, RIHP, 1, *op. cit.*

36. Conversación con Georges Bernier, cit.

37. André Masson, *Corresondance, op. cit.*, p. 475. Masson partió el 1° de abril de 1941 y Breton el 25 de marzo.

38. Conversación privada el 14 de septiembre de 1991.

39. Michel Surya, *op. cit.*, p. 350 y p. 425.

40. Conversación con Claude Lévi-Strauss el 13 de noviembre de 1990.

41. Jacques Decour, *Comme je vous en donne l'exemple*, textos presentados por Aragon, París, Éditions sociales, 1945. Conversación con Sibylle Lacan.

42. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, publicada en 2 vols. en la edit. Aubier en 1939 y 1941. Véase Jacques D'Hont, "Le destin français de l'œuvre", *Magazine littéraire*, 293, noviembre 1991, p. 32.

43. Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, *op. cit.* p. 640.

44. Michel Leiris, *Haut mal*, París, Gallimard, 1943.

45. Michel Surya, *op. cit.*, pp. 315 y 317; y pp. 379 y 382.

46. Véase Herbert R. Lottman, *La Rive gauche*, París, Seuil, 1981. Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir*, París, Fayard, 1991.

47. *Les Lettres françaises* clandestinas, 12, diciembre 1943.

48. Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, *op. cit.*, p. 643.

49. Jean-Paul Sartre, *Situations I*, París, Gallimard, 1947.

50. *Ibid.*, p. 174.

51. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, VI, p. 90.

52. Pablo Picasso, *Documents iconographiques*, Ginebra, Pierre Cailler, 1954.

53. Deirdre Bair, *op. cit.*, p. 337.

54. Conversación con Zanie Campan el 4 de diciembre de 1991.

55. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, I, París, Gallimard, colecc. "Idées", 1985, p. 287. HPF, 2, p. 517.

56. Françoise Gilot, *Life with Picasso*, Nueva York, 1964. Arianna Stassinopoulos Huffington, *Picasso Creator and Destroyer*, Simon and Schuster, Nueva York, 1988, p. 300.

57. Conversación con Georges Bernier, cit.

II. *Reflexión sobre la libertad humana*

1. Lo dice él mismo en su correspondencia con su cuñado, cit.

2. J.L. *La Psychiatrie anglaise et la guerre*, 1947. Véase bibliografía.

3. J.L. "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée - Un nouveau sophisme", *Cahiers d'art*, 1940-1944. Reed. en *E.* con numerosas modificaciones. Véase bibliografía. "Propos sur la causalité psychique", en *Les Problèmes de la psychogenèse des névroses*, obra colectiva. París, Desclée de Brouwer, 1950. Reed. en *E.* apenas modificado. Véase bibliografía. Véase también "Le nombre 13 et la forme logique de la suspicion".

4. Sigmund Freud, "Psychologie des foules et analyse du moi", en *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1981.

5. Michel Plon, "Au-delà et en deçà de la suggestion", *Frénésie*, 8, otoño 1989, p. 96.

6. Myriam Revault d'Allonnes, "De la panique comme principe du lien social", *Les Temps modernes*, 527, junio 1990, pp. 39-55.

7. J.L., "Propos sur la causalité logique", *loc. cit., E.*, p. 168.

8. *Ibid.*

9. Notas de J.L. sobre el sofisma, del 27 de febrero de 1935. Arch. J.-A Miller. Conversación con Françoise Choay, citada. E. Porge, *Se compter trois, le temps logique chez Lacan*, Toulouse, Érès, 1989.

10. J.L., *Cahiers d'art, op. cit.*, p. 32.

11. E.R., "Sartre lecteur de Freud", *Les Temps modernes, Témoins de Sartre*, I, 1990.

12. J.L., "Le temps logique...", *loc. cit.*, p. 42. En *E.*: "indeterminación existencial" ha quedado sustituido por "determinación esencial", lo cual borra la referencia de 1945 a Sartre, al existencialismo y a la fenomenología.

13. Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Les Carnets de Baudasser, Villefranche, Pierre Laleur editor, 1976, p. 39.

III. *Doble vida*

1. Conversaciones separadas con Célia Bertin el 4 de febrero de 1990 y con Thibaut Lacan el 14 de abril de 1991.
2. Conversación con Frédéric François, cit.
3. Conversación con Sibylle Lacan el 30 de noviembre de 1989.
4. Conversación con Bruno Roger, cit.
5. Conversación con Thibaut Lacan el 14 de abril de 1991.
6. *Ibid.*
7. Conversación con Marc-François Lacan el 5 de octubre de 1990.
8. *Ibid.*
9. Judith Miller, *Visages de mon père, op. cit.*, p. 27.
10. Conversaciones separadas con Marc-François Lacan el 5 de octubre de 1990 y con Madeleine Houlon el 22 de abril y el 21 de mayo de 1991.
11. Carta de J.L. a Ferdinand Alquié del 17 de diciembre de 1948.
12. Conversacion con Marc-François Lacan el 1º de diciembre de 1991.
13. Conversación con Madeleine Houlon el 21 de mayo de 1991.
14. Conversación con Marc-François Lacan el 1º de diciembre de 1991.
15. Catálogo del Museo Courbet, Ornans, 1991. Peter Webb, *The Erotic Arts*, Farrar, Strauss, Giroux, N.Y. HPF, 2, p. 305.
16. Madeleine Chapsal, *Envoyez la petite musique*, París, Grasset, 1984.
17. Judith Miller, *Visages de mon père, op. cit.*, p. 34.
18. *Ibid.*, p. 152.
19. Conversación con Thibaut Lacan, cit.
20. Conversación con Célia Bertin, cit.
21. Conversación con Cyril Roger-Lacan el 3 de julio de 1991.
22. Conversación con Sibylle Lacan el 10 de septiembre de 1989.
23. *Balthus, op. cit.*, p. 324.
24. Conversación con Laurence Bataille (†) en marzo de 1983. Carta de J.L. a D. W. Winnicott, *Ornicar?*, 33, verano 1985, p. 10. HPF, 2, pp. 305-306.
25. HPF, 2, pp. 135-136.
26. Conversación con Sven Follin el 11 de enero de 1990. Jacques Chazaud, "Vestiges du passage à Ville-Évrard d'une aliénée devenue illustre", EP, 55, 3, 1990, p. 633. *Littoral*, 37, abril 1993.
27. Marie-Magdeleine Chatel, "Faute de ravage, une folie de la publication", *Littoral*, 37, *op. cit.*
28. Conversación con Annie Anzieu el 15 de octubre de 1992.
29. Carta de Didier Anzieu a E.R. del 14 de octubre de 1986.

30. Jean Allouch, *Marguerite, op. cit.*, p. 552.
31. Conversación con Christine Anzieu el 4 de febrero de 1993.

IV. *Encuentro fallido con Melanie Klein*

1. Riccardo Steiner, "La politique de l'émigration des psychanalystes", RIHP, 1, *op. cit.*, p. 302. Carta de Strachey a Glover del 28 de abril de 1940.
2. D. W. Winnicott, *Lettres vives*, París, Gallimard, 1989, p. 195.
3. HPF, 2, p. 187.
4. Carta de Melanie Klein a C. Scott del 28 de enero de 1948. Phyllis Grosskurth, *op. cit.*, pp. 486-487.
5. Carta de J.L. a Henri Ey sin fecha. Arch. Renée Ey.
6. J.L. "L'agressivité en psychanalyse", RPF, 3, 1948. Reed. en *E.* con cambio de la primera frase. Véase bibliografía.
7. J.L., "Le stade du miroir...", RPF, 4, 1949. Reed. en *E.* con varios cambios: el adverbio *directement* (que viene de toda la filosofía del *cogito*) ha sustituido a *radicalement*. Véase bibliografía.
8. HPF, 2, y Phyllis Grosskurth, *op. cit.*, p. 499. Henri Flournoy, "Le congrès international de Zurich", RFP, 14-1, 1950, pp. 129-137.
9. Phyllis Grosskurth, *op. cit.*, p. 486-487 y 503-506. Véase también correspondencia de Melanie Klein con Daniel Lagache: cartas del 6 de septiembre de 1957, del 2 de octubre de 1957, del 17 de marzo de 1958, del 28 de abril de 1958, del 7 de noviembre de 1958, del 27 de marzo de 1958. Arch. W.G. Carta de J.-B. Boulanger a E.R. del 18 de junio de 1992.

Sexta parte
Elementos de un sistema de pensamiento

I. *Teoría de la cura, estructuras del parentesco*

1. Sobre la escisión de 1953, véase HPF, 2, pp. 236-265.
2. Carta original, fechada el 15 de marzo de 1953, publicada en "La scission de 1953", *Ornicar?*, 7, suplemento, 1976, p. 72.
3. Sobre esa tercera generación, véase HPF, 2, pp. 288-304.
4. "Annonce" de la conferencia de J.L., véase bibliografía. Reunión del CA, 2 de marzo de 1953, *Analytica* 7, París, Navarin, 1978, p. 10. Juliette Favez-Boutonier, *Documents et débats*, 11 de mayo de 1975, p. 60. HPF, 2, p. 244.

5. Sobre la práctica de Lacan durante los años cincuenta, véase HPF, 2, pp. 245-247.

6. Carta de J.L. a M. Balint del 6 de agosto de 1953; arch. André Haynal, M-C. Beck, "Correspondances", *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 10, Ginebra, 1991, p. 171.

7. Sobre las diferentes versiones del "Discurso de Roma", véase bibliografía: "Fonction et champ de la parole...", 1953.

8. HPF, 2, p. 272.

9. Carta de J.L. a M.-F.L. de Pascua de 1953.

10. Sobre la cuestión psicoanálisis e Iglesia, véase HPF, 2, pp. 206-218.

11. Carta de J.L. a M.-F.L. de septiembre de 1953.

12. HPF, 2, p. 273.

13. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1ª ed., París, PUF, 1949; 2ª ed., París-La Haya, Mouton, 1967.

14. Véase Bertrand Pulman, "Les anthropologues face à la psychanalyse: premières réactions", RIHP, 4, 1991; "*Aux origines du débat ethnologie*/psychanalyse: w.h.r. rivers (1864-1922)", *L'Homme*, 100, 1986; "C.G. Seligman (1873-1940)", *Gradiva*, 6, 1989.

15. Véase George W. Stocking, "L'anthropologie et la science de l'irrationnel. La rencontre de Malinowski avec la psychanalyse freudienne", RIHP, 4, 1991. Bronislaw Malinowski, *Journal d'ethnographe*, París, Seuil, 1985.

16. Bronislaw Malinowski, *La Sexualité et sa repression*, París, Payot, "PBP", 1969. Ernest Jones, *Essais de psychanalyse appliquée*, II, París, Payot, 1973. Geza Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, París, Gallimard, 1969.

17. Jean Jamin, "L'anthropologie et ses acteurs", en *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, Centre Georges-Pompidou, 1989. Maurice Merleau-Ponty, "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", en *Éloge de la philosophie*, París, Gallimard, colecc. "Folio", 1960.

18. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures...*, *op. cit.*, p. 29.

19. Claude Lévi-Strauss, "Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement", en: *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958.

20. Conversación con Claude Lévi-Strauss el 13 de enero de 1990.

21. Dicier Eribon y Claude Lévi-Strauss, *De près et de loin*, París, Odile Jacob, 1988, p. 107.

22. Claude Lévi-Strauss, "De quelques rencontres", *L'Arc*, especial Merleau-Ponty, reed. Duponchelle, 1990, p. 43.

23. Conversación con Jacques Sédat el 6 de febrero de 1992.

24. Sobre el caso Rudolf Hess, conversación con Madeleine Delay el 22 de octubre de 1992. Véase Denis Hollier, prefacio a la reed. del *Collège de sociologie*, de próxima aparición.

25. *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 108. Claude Lévi-Strauss no cita más que una sola vez el nombre de Lacan en *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Merleau-Ponty no lo cita más que tres veces en *Les Relations avec autrui chez l'enfant*, París, CEDES, 1975. Y *Le Visible et l'invisible*, París, Gallimard, colecc. "Tel", 1979.

26. Claude Lévi-Strauss, "Le sorcier et sa magie", en *Anthropologie structurale, op. cit.*, p. 202.

27. *Ibid.*, p. XXXII. Véase también Robert Georgin, *De Lévi-Strauss à Lacan*, Cistre, 1983.

28. J.L., "Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss", 21 de mayo de 1956, p. 109. Véase bibliografía.

29. J.L., *S. II*, París, Seuil, 1977, pp. 46-48. Comentario a propósito de la conferencia de Claude Lévi-Strauss en Sainte-Anne del 30 de noviembre de 1954 sobre la función simbólica.

30. Véase *HPF*, 2, p. 267. Y E.R., *Études d'histoire du freudisme*, de próxima aparición. J.L., "Le symbolique, l'imaginaire et le réel", conferencia inédita; "Le mythe individuel du névrosé", *Ornicar?*, 17-18, 1979, pp. 289-307; "La chose freudienne ou le sens d'un retour à Freud", *EP*, 1, 1956 (incluido en *E.*, con modificaciones considerables). Véase bibliografía.

31. Sigmund Freud, *Cinq Psychanalyses*, *op. cit.* Patrick Mahony, *Freud et l'homme aux rats*, París, PUF, 1991.

32. J.L., "Le mythe individuel du névrosé", *loc. cit.*, pp. 305-306.

33. J.L., "Intervention sur Claude Lévi-Strauss", *Bulletin de la Société française de philosophie*, 3, 1956.

34. Dan Sperber, "Le structuralisme en anthropologie", en *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, Seuil, 1968, p. 173. Patrick Mahony, *op. cit.*, p. 70. *De près et de loin, op. cit.*, p. 147.

35. Sigmund Freud, *Cinq Psychanalyses*, *op. cit.*, p. 70.

36. J.L., *E.*, *op. cit.*, p. 315. [Trad. esp., *cit.*, I, 132.] Sobre las numerosas discusiones suscitadas por esa intervención de J.L. en Roma, véase *HPF*, 2, pp. 275-280, con las intervenciones, en particular, de Didier Anzieu, Serge Leclaire, Wladimir Granoff.

II. *Vibrante homenaje a Martin Heidegger*

1. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Une biographie*, París, Payot, 1990, pp. 196-197. Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987.

2. Hugo Ott, *op. cit.*, p. 342. Véase también Karl Löwith, *La Marche à l'étoile*, París, Hachette, 1988.

3. Hugo Ott, *op. cit.*, p. 343.

4. Jean-Paul Sartre, "À propos de l'existentialisme: mise au point", 29 de diciembre de 1944, en: Michel Contat y Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970, p. 654.

5. *Les Temps modernes*, noviembre 1946-julio 1947. Y Alexandre Koyré, "L'évolution philosophique de Heidegger", *Critique*, 1 y 2, junio y julio 1946. G. Friedmann, "Heidegger et la crise de l'idée de progrès entre les deux guerres", en: *Éventail de l'histoire vivante*, I, *Hommage à Lucien Febvre*, París, Armand Colin, 1953. Martin Heidegger, "Le discours du Rectorat: l'université allemande envers et contre tout, elle-même", y "Le Rectorat, faits et réflexions", *Le Débat*, 27 de octubre de 1983. "Martin Heidegger", *Les Cahiers de l'Herne*, 45, 1983. *Magazine littéraire*, especial Heidegger, 235, noviembre 1986.

6. Véase Georges Friedmann, *op. cit.*

7. Jacques Havet, *Nécrologie de Jean Beaufret,* Anuario de la Assotiation amicale des anciens élèves de l'ENS, 1984, pp. 82-94. Joseph Rovan, "Mon témoignage sur Heidegger", *Le Monde*, 8 de diciembre de 1987.

8. Jean-Michel Palmier, "Heidegger et le national-socialisme", *Les Cahiers de l'Herne*, *op. cit.*, p. 351.

9. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, 4 vols., París, Minuit, 1977-1985.

10. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, París, Aubier, 1964. Véase también Mouchir Aoun, "Approches critiques de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger", *Annales de philosophie*, Beirut, Universidad Saint-Joseph, 1989.

11. Hugo Ott, *op. cit.*, p. 371.

12. Conversación privada el 21 de diciembre de 1989.

13. Conversaciones separadas con Kostas Axelos en mayo de 1985 y Françoise Gaillard el 26 de marzo de 1992.

14. Marie-Claude Lambotte, "Entretienes avec Jean Beaufret", *Spirales*, 3, abril 1981.

15. Martin Heidegger, "Logos", traducido por J.L., *La Psychanalyse*, 1, PUF, 1956.

16. Jean-Paul Aron, *Les Modernes*, París, Gallimard, 1984. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, vol. IV, *op. cit.*, pp. 75-88. Lucien Goldmann, carta, *Le Monde*, 25 de enero de 1988.

17. Desgraciadamente, no he podido consultar el archivo de Jean Beaufret confiado al IMEC. Pero es poco probable que éste haya colaborado en la traducción de "Logos" como lo afirma Judith Miller en *Visages de mon père*, *op. cit.*, p. 86. Como dice el propio Beaufret, trabajó en Guitrancourt en la traducción de la conferencia de Cerisy. Sobre el viaje a Chartres, véase *HPF*, 2, pp. 309-310.

18. La traducción de Lacan es la primera que apareció en Francia. En la que hará después, André Préau no la menciona y parece incluso haberla ignorado por completo. Véase Martin Heidegger, *Essais et conférences*, París, Gallimard, colecc. "Tel", 1958. Observemos que Nicholas Rand, que hace dos comentarios

sucesivos de "Logos", no menciona tampoco la traducción de Lacan; véase *Cahiers Confrontation*, 8, París, Aubier, 1982 y *Le Cryptage et la vie des œuvres*, París, Aubier, 1989. Por lo demás, es sólo en la segunda versión de su comentario de "Logos", es decir, después de la publicación del libro de Victor Farias, cuando Nicolas Rand muestra que el texto de Heidegger lleva las huellas de su compromiso nazi. Véase E.R., "Vibrant hommage à Martin Heidegger", en: *Lacan avec les philosophes, op. cit.*

19. Jean Bollack y Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, París, Minuit, 1979. Jean Bollack, "Heidegger l'incontournable", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, 1975. Y "Réflexions sur les interprétations du logos héraclitéen", en: *La Naissance de la raison en Grèce*, actas del congreso de Niza, mayo 1987. Estoy en deuda con Jean Bollack por lo que aquí se refiere a la traducción hecha por Lacan de "Logos". Conversación del 16 de abril de 1992.

20. André Préau traducirá el término por *non-occultation*, en: *Essais et conférences, op. cit.*, p. 254, y Jean Beaufret por *ouvert sans retrait* [abierto sin retirada], en: *Dialogue...*, IV, *op. cit.*, p. 78.

21. Fue Bertrand Ogilvie quien me llamó la atención sobre la existencia de esa amputación. Stoian Stoianoff me llamó después la atención sobre la diferencia entre las dos versiones; 1° *Festschrift für Hans Jantzen*, Berlín, Geb. Mann, 1951. 2° *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Gunther Neske, 1954.

22. J.L., *S. VIII*. Véase bibliografía.

23. J.L., "Liminaire", *La Psychanalyse*, 1, 1956, p. VI.

24. J.L., "L'instance...", *La Psychanalyse*, 3, 1957. Incluido en *E.* con algunas modificaciones. Véase bibliografía.

25. *Ibid.*, p. 528. [trad. esp., *cit.*, I, 212.]

26. La pasión puede leerse en la tarjeta postal dirigida a Judith y fechada el 29 de febrero de 1956, en la que Lacan escribe estas palabras, cuando acaba de aparecer su traducción de "Logos": "Debíamos ver a Martin Heidegger hoy, pero el mal tiempo nos ha hecho fallar. Para consolarme, lo leo todo el día y se lo explico a tu mamá" (*Visages de mon père, op. cit.*, p. 88).

27. Carta a Jean Wahl del 26 de marzo de 1958 (IMEC). Anécdota relatada públicamente por Maurice de Gandillac el 18 de marzo de 1988.

28. Citado por A. Granel y por S. Weber, sobre *Sein und Zeit*, ed. alemana, p. 348. *Lacan avec les philosophes, op. cit.*, pp. 52 y 224.

29. Conversación con Catherine Millot en mayo de 1990.

III. *Destinos cruzados: Jacques Lacan y Françoise Dolto*

1. F.D., *Correspondance 1913-1938*, anotada por Colette Percheminier, París, Hatier, 1991.

2. *Ibid.*, p. 106. Carta de Anastase Demmler del 29 de marzo de 1921.

3. *Ibid.*, p. 125. Carta de Suzanne Marette del 20 de octubre de 1992.

4. Escribo "psicoanálisis del niño" para designar el terreno desde un punto de vista conceptual. El empleo del plural se reserva para la práctica.

5. F.D., *Enfances*, París, Seuil, colecc. "Point-Actuels", 1986.

6. F.D., *Correspondance*, *op. cit.*, p. 51. Respeto la ortografía de la carta [en francés; en español hemos tratado también de sugerir su lenguaje un tanto incorrecto.- T.].

7. *Ibid.*, p. 57.

8. *Ibid.*, pp. 44, 53, 64.

9. *Ibid.*, p. 215.

10. El análisis con Laforgue duró del 17 de febrero de 1934 al 12 de marzo de 1937. En el testimonio que F.D. me había dado para HPF, 2, las fechas estaban falseadas.

11. F.D., *Correspondance*, pp. 560-574. Carta del 15 de junio de 1938.

12. *Ibid.*, p. 571.

13. En *Enfances*, F.D. no hace ninguna alusión a las opiniones maurrasianas de su familia. No habla ni del racismo ni del antisemitismo mientras que evoca muy bien todas las dificultades relacionales.

14. Tuve la oportunidad de plantearle la pregunta.

15. F.D., *Psychanalyse et pédiatrie*, París, Seuil, 1971.

16. Notas manuscritas de Édouard Pichon sobre la tesis de F.D., e intercambio de cartas. Archivo F.D.

17. Sobre la comisión del vocabulario en la SPP, véase HPF, 1, pp. 376-395. Édourd Pichon, *Développement psychique de l'enfant et de l'adolescent*, París, Masson, 1938.

18. F.D. y E.R., "Des jalons por une histoire, entretien", en: *Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto*, París, Seuil, 1988, p. 12.

19. *Ibid.* En la época en que realicé esa conversación no disponía de los archivos que me permitieran verificar lo confiable de los recuerdos de F.D. Ahora bien, el encuentro no figura en sus agendas y Marie Bonaparte no lo menciona.

20. Marie Bonaparte, "Journal inédit".

21. E.R. y Philippe Sollers, "Entretien sur l'histoire de la psychanalyse en France", *L'Infini*, 2, primavera 1983.

22. Claude Halmos, "La planète Dolto", en: *L'Enfant et la psychanalyse*, col., París, Éd. Esquisses psychanalytiques, CFRP, 1933.

23. Jean-Chrysostome, nacido el 20 de febrero de 1943, futuro "Carlos".

24. En *Quelques pas...*, *op. cit.*, F.D. piensa que fue más una gran estimación que una verdadera amistad.

25. Recuerdos personales.

26. HPF, 2, pp. 277-278. Y F.D., *Au jeu du désir*, París, Seuil, 1981, pp. 133-194.
27. *La Psychanalyse*, 1, *op. cit.*, pp. 226 y 250.
28. *Ibid.*, p. 224.
29. En un coloquio en Royaumont en mayo de 1986.
30. Cartas de J.L. a F.D. Archivo F.D.
31. Conversación con Catherine Dolto-Tolitch el 3 de marzo de 1993.

IV. *El banquete, la tempestad*

1. Sobre la historia de la tercera generación psicoanalítica francesa y las negociaciones entre la SFP y la IPA, véase HPF, 2, pp. 288-376.
2. Sobre Daniel Lagache, *ibid.*, pp. 218-236.
3. Conversación con F.D. HPF, 2, p. 329.
4. Entre las reglas estándares, se encuentran las que están escritas e incumben a la técnica, y las que son "orales" o "implícitas" e incumben a la moral. Es en virtud de una regla "oral" como se excluye a los homosexuales en la IPA de toda práctica didáctica.
5. HPF, 2, p. 331. El comité hizo dos series de interrogatorios: 1° entre el 15 de mayo y fines de junio de 1961; 2° en enero de 1963 (un quinto miembro, Solms, se había unido al comité original). He relatado ya en detalle esos interrogatorios.
6. Phyllis Grosskurth, *op. cit.*, pp. 540-543.
7. Conocí a Ilse Hellman en Londres en 1982: ella no había cambiado de opinión.
8. Sobre la "troika", véase HPF, 2, pp. 288-296.
9. Los dos informes de Pierre Turquet han permanecido en secreto hasta hoy. Conocemos el tenor del primero por las cartas intercambiadas entre Granoff, Leclaire, Turquet, Lacan, Perrier, y del segundo por las notas de Granoff y de Perrier. En las dos series de notas, se estipula que la exclusión de Lacan es permanente y sin retorno. Lacan llamará a ese acto "Excomunión fundamental" refiriéndose al *herem* de Spinoza. Sólo las notas de Perrier se han publicado. Véase "La excomunión", suplemento a *Ornicar?*, 8, 1977, pp. 41-45. Sobre las "Recomendaciones" de Edimburgo y la "Directiva" de Estocolmo, pp. 19, 81, 82. Y HPF, 2.
10. Se reagruparon en la moción llamada de los "mocionarios": J. Laplanche, J.-F. Lang, J.-B. Pontalis, D. Widlöcher, R. Pujol, V. Smirnoff, J.-C. Lavie.
11. Sobre el procedimiento del pase, véase HPF, 2, pp. 450-468.
12. J.L., "Variantes de la cure type", inluido en *E.* con modificaciones considerables. Véase bibliografía. Sobe el debate con Maurice Bouvet, véase HPF, 2, pp. 280-285.

13. E.R. "L'Amérique freudienne", *Magazine littéraire*, 271, noviembre 1989.

14. J.L., "Situation de la psychanalyse", incluido en *E.* con pocos cambios. Véase bibliografía.

15. J.L., *E.*, p. 483.

16. J.L., "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", incluido en *E.* sin grandes cambios. Véase bibliografía.

17. J.L., *E.*, p. 601.18. Sobre la fantasía del robo de ideas y del plagio en la historia del psicoanálisis, véase *HPF*, 1, pp. 102-103, y Michel Schneider, *Blessures de mémoire*, París, Gallimard, 1981.

19. Son los términos empleados en una carta a Serge Leclaire, sin fecha, de la misma época. En "Situation de la psychanalyse", escribe: "Ningún obstáculo debe oponerse a la confesión del deseo."

20. La edición del *Banquete* utilizada por Lacan era la de Henri Estienne de 1578, de la que poseía una edición original. Vendida en la venta pública del 5 de octubre de 1991; catálogo G. Loudmer, p. 14.

21. Véase Jean-Louis Heurion, *L'Agalma: la référence platonicienne dans le discours de Lacan*, memoria presentada para el diploma de la EHESS bajo la dirección de Heinz Wismann, París, 1989, París, Point Hors-Ligne, 1993.

22. J.L., *S. XII*, marzo de 1965.

23. J.L., Debate con Jean Hyppolite, véase bibliografía. Y *S. I*, París, Seuil, *op. cit.*, pp. 63-78. Pierre Macherey, "Le leurre hégelien", *Bloc-notes de la Psychanalyse*, 5, Ginebra, 1985.

24. *L'Inconscient*, actas del coloquio de Bonneval, París, Desclée de Brouwer, 1966. Sobre el desarrollo del coloquio y la polémica entre Laplanche y Lacan, así como sobre la redacción del texto de Merleau-Ponty, véase *HPF*, 2, pp. 317-328.

25. Carta de J.L. a Wladimir Granoff del 27 de julio de 1961. Archivo W.G. Carta de Marie Bonaparte a Anna Freud del 20 de junio de 1961 y al consejo de la IPA del 14 de julio de 1961, Library of Congress, Washington.

26. Sobre el hecho de haber sido "negociado", véase *S. XIII*, París, Seuil, 1973, sesión del 15 de enero de 1964.

27. Carta de Jean Laplanche a J.L.; archivo S.L. Conversación con Daniel Widlöcher, *HPF*, 2, pp. 366-367.

28. Sobre la manera en que Lacan defiende a Christian Simatos, véase archivo W.G., y *HPF*, *op. cit.*

29. Carta de S.L. a J.L. del 24 de junio de 1963, transmitida a W.G. Archivos S.L. y W.G.

30. Carta de J.L. a S.L. del 24 de junio de 1963. Archivo S.L.

31. Carta de J.L. a Paula Heiman del 27 de junio de 1963. No enviada. Archivos S.L. Esas tres cartas están citadas en *HPF*, 2, p. 356.

32. *HPF*, 2, p. 359.

33. A propósito de Hesnard, véase E.R., "À propos d'une lettre de A. Hesnard", *Les Carnets de psychanalyse*, 2, invierno 1991-1992, pp. 159-162.
34. Raymond de Saussure morirá en 1971 y Rudolph Loewenstein en 1976.
35. Françoise Dolto, *La Croix*, 12 de septiembre de 1981.

V. *La* estructura, *el* nombre-del-padre

1. Las conversaciones de Madeleine Chapsal se reunieron bajo el título *Envoyez la petite musique*, París, Grasset, 1984.
2. Conversación con Madeleine Chapsal el 21 de noviembre de 1991.
3. Madeleine Chapsal, *La Chair de la robe*, París, Fayard, 1989.
4. *Envoyez..., op. cit.*, p. 36.
5. Conversación con Madeleine Chapsal, cit.
6. Cartas de J.L. a Madeleine Chapsal del 28 de diciembre de 1956 y del 18 de enero de 1956.
7. *Envoyez..., op. cit.*, p. 37.
8. La conversación se reeditó en *L'Âne*, 48, octubre-diciembre de 1991, sin mención del nombre de Madeleine Chapsal.
9. Sigmund Freud, "Une difficulté de la psychanalyse", en *Essais de psychanalyse appliquée*, París, Gallimard, colecc. "Idées", 1971.
10. *Envoyez..., op. cit.*, p. 41.
11. HPF, 2, pp. 105-108.
12. Véase E.R., *Études d'histoire du freudisme*, de próxima aparición.
13. C.G. Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, París, Albin Michel, 1987.
14. Conversación con Roland Cahen el 21 de noviembre de 1989.
15. Sólo había aparecido (en inglés) el primer volumen de la biografía de Jones, que termina antes de la ruptura entre Jung y Freud.
16. J.L., "La chose freudienne...", ampliamente modificada en *E*. Véase también *S. III*, París, Seuil, pp. 83 y 266. Sobre las diferentes versiones del texto, véase bibliografía.
17. Ningún historiador del freudismo menciona esa frase. Véase Pamela Tytell, *La Plume sur le divan*, París, Aubier, 1982.
18. Richard Sterba, *Réminiscences, op. cit.* Y "Vienne et la psychanalyse", *Austriaca*, 21, noviembre 1985, textos reunidos por Jacques Le Rider, universidad de Alta Normandía.
19. J.L. volvió en muchas ocasiones al "Wo Es war". *S. I*, París, Seuil, *op. cit.*, p. 257. *S. VII*, *S. XVIII*, *S. XIV*, sesiones del 11 de enero y del 15 de marzo de 1967. Debate con Angelo Hesnard, *La Psychanalyse*, 3, 1957, el 6 de noviembre de 1953. HPF, 1, p. 380. Sigmund Freud, "La décomposition de la personnalité

psychique", en: *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, París, Gallimard, 1984, p. 110. (Trad.: "Là où était du ça, doit advenir du moi") [Allá donde había ello, debe advenir yo].

20. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie, op. cit.*, p. 56.

21. *Él*, la película de Luis Buñuel, se había estrenado en 1953.

22. J.L. *S. I*, París, Seuil, *op. cit.*, pp. 271-295.

23. J.L. *S. II*, París, Seuil, pp. 207-224, 225-240, 276-302. Y *S. IX*, sesión del 10 de enero de 1962.

24. J.L., *S. III*, París, Seuil, p. 248. Véase bibliografía. "L'instance..." será incluido en *E.*, p. 818. Véase también *S. IX*, sesión del 6 de diciembre de 1961.

25. J.L., "Subversion du sujet...", *E.*, p. 819. *S. IX*, sesión del 6 de diciembre de 1961.

26. Las comunicaciones al coloquio de Royaumont se publicaron en *La Psychanalyse*, 6, París, 1961. La intervención de Lacan, redactada en la Pascua de 1960, se incluirá en *E.* Daniel Lagache, "Structure de la personnalité", en *Œuvres complètes*, IV, París, PUF, 1982. En cuanto a los otros textos decisivos de esa segunda refundición estructuralista, véase *E.* para "Position de l'inconscient", "La métaphore du sujet", "Séminaire sur les noms-du-père" (20 de noviembre de 1963, inédito); *S. V, VI, IX, X*. Véase bibliografía.

27. Fue sobre ese tema de la carta robada sobre el que se explicó Derrida con el texto de Lacan. La cuestión ha sido ya abordada ampliamente en *HPF*, 2.

28. Sobre lo histórico del término *Spaltung*, véase *HPF*, 1, pp. 115-133.

29. Roman Jakobson, *Langage enfantin et aphasie*, París, Minuit, 1969.

30. J.L., *E.*, pp. 517 y 800.

31. Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruselas, Mardaga, 1977. Y "Radiophonie" (1970). Véase bibliografía.

32. J.L., *E.*, p. 799. [Trad. esp., *cit.*, I, 311.] Primera introducción del "punto de basta", *S. III*, sesión del 6 de junio de 1956. Sobre el empalme hecho por Lacan entre Saussure y Pichon, véase *HPF*, 2, pp. 317-319. Françoise Gadet, *Saussure, une science de la langue*, París, PUF, 1987.

33. Roman Jakobson y Jean-José Marchand, "Entretiens", *Archives du XX^e^ siècle* (10 de febrero de 1972, 2 de enero de 1973, 14 de septiembre de 1974). Redifundido por *La Sept* el 7 de octubre de 1990. Véase también "Jakobson", *L'Arc*, 60, 1975. *Poétique*, 7, 1971. Roman Jakobson, *Russie, folie, poésie*, París, Seuil, 1986. Y Roman Jakobson y K. Pomorska, *Dialogues*, París, Flammarion, 1980. "Entretien avec Robert Georgin", *Les Cahiers Cistre*, Lausanne, 1978. François Dosse, *Histoire du structuralisme*, I, París, La Découverte, 1991, pp. 76-83. *Hypothèses*, París, Seghers-Laffont, colecc. "Change", 1972. Dominique Desanti, *Les Clefs d'Elsa*, París, Ramsay, 1983.

34. Xavier Dauthie, "La filiation de Husserl" y Léon Robel, "Les années de formation", *Cahiers Cistre, op. cit.* Elmar Holenstein, *Jakobson*, París, Seghers, 1975.

35. Tzvetan Todorov, *Théorie de la littérature*, textos de los formalistas rusos, París, Seuil, 1966. *Action poétique*, 63, 1975.

36. S. Tretiakov, *Dans le front gauche de l'art*, textos presentados por Henri Deluy, París, Maspero, 1977. *Action poétique*, 48, 1971.

37. Roman Jakobson, "Structuralisme et téléologie", *L'Arc*, 50, *op. cit.*

38. Nicolas Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, París, Klincksieck, 1949. 'Thèses du cercle de Prague', *Change*, 4, 1969. Roman Jakobson, 'Formalisme russe, structuralisme tchèque', *Change*, 3, 1969, pp. 59-60.

39. Apoyándome en un testimonio de Olivier Flournoy, yo había subrayado en *HPF*, 1, que Jakobson había revelado a Raymond de Saussure la importancia de la obra de su padre. Claude Lévi-Strauss, Mireille Cifali y Henri Vermorel han matizado esa afirmación. H. Vermorel, "Notice inédite de Raymond de Saussure, avec citation de deux lettres de Claude Lévi-Strauss" y Mireille Cifali, "Présentation d'une lettre de Raymond de Saussure à Bally", *Bloc-notes de la psychanalyse*, 5, Ginebra, 1985, p. 147.

40. "Entretien avec Robert Georgin", *loc. cit.*, p. 17.

41. *De près et de loin, op. cit.*, p. 41.

42. J.L., *S. XIV*, sesión del 10 de febrero de 1967.

43. R.J., "Entretien avec Robert Georgin", *op. cit.*, p. 17.

44. Conversación con Robert Georgin el 3 de marzo de 1992.

45. Théodore Flournoy, *Des Indes à la planète Mars*, París, Seuil, 1983. Sobre el segundo Saussure y los anagramas, Françoise Gadet, *op. cit.* y Jean Starobinski, *Les Mots sur les mots*, París, Gallimard, 1971.

46. *HPF*, 2, pp. 190-202.

47. Conversación con Helène Gratiot-Alphandéry el 11 de enero de 1990.

48. René Zazzo, "Nécrologie de A. Léontiev", *L'Année psychologique*, 82, 1982, p. 541.

49. Véase A. Massuco Costa, *La psychologie soviétique*, París, Payot, 1977.

50. Conversaciones separadas con Maurice de Gandillac e Ivan Svagelski el 10 de junio de 1992.

51. Carta de Jean Lacouture a E.R. del 4 de noviembre de 1985.

52. *De près et de loin, op. cit.*, p. 85, y carta de Claude Lévi-Strauss a E.R. del 20 de enero de 1992.

53. Conversación con Françoise Giroud el 31 de enero de 1992. Françoise Giroud, *Leçons particulières*, París, Fayard, 1991, p. 132.

54. La ley del 3 de enero de 1972 relativa a la filiación evita hoy esa clase de embrollos.

55. Carta de Edmonde Charles-Roux a E.R. del 8 de enero de 1992.

56. El entierro tuvo lugar el 19 de octubre. Conversaciones separadas con Madeleine Houlon en marzo de 1983, con Marc-François Lacan el 3 de mayo de 1990, y con Sibylle Lacan el 4 de junio de 1990.

57. J.L., *S. VIII*, París, Seuil, *op. cit.*, p. 329. Frase restablecida correctamente en *Le Transfert dans tous ses Errata*, París, EPEL, 1991, p. 121.

58. Madeleine Chapsal, *Envoyez...*, *op. cit.*, p. 75.

59. J.L., *S. III*, París, Seuil, 1981.

60. *Ibid.*, p. 361.

61. J. Damourette y E. Pichon, "Sur la signification psychologique de la négation en français", reed. *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, Ginebra, 5, 1985. Correspondencia Freud/Laforgue, presentada por André Bourgignon, *NRP*, 15, primavera 1977. André Bourguignon y A. Manus, "Hallucination, déni de la réalité et scotomisation", *Annales médico-psychologiques*, vol. 138, 2 de febrero de 1980. Sigmund Freud, "La négation", *RFP*, 8, 2, 1934. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, colecc. "Tel", 1976. *HPF*, 1, pp. 314-320, 376-395. *HPF*, 2, pp. 310-312. J.L., "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud" y "Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud", seminario del 10 de febrero de 1954, *La Psychanalyse*, 1, París, 1956, reed. en *E.* Véase también *S. I*, París, Seuil, *op. cit.*, pp. 53-73. "D'une question préliminaire..." *La Psychanalyse*, 4, París, 1957, reed. en *E.* Véase también *S. III*, París, Seuil, *op. cit.*, pp. 21-361. Véase bibliografía.

62. André Green, "L'objet (a) de Lacan, sa logique et la théorie freudienne", exposición pronunciada el 21 de diciembre de 1965 en el *S. XIII*, *Cahiers pour L'Analyse*, 3, París, Seuil, 1966.

63. *S. I*, *op. cit.*, sesiones del 24, 31 de marzo y 7 de abril de 1954.

64. Herman Nunberg, *Principes de psychanalyse*, París, PUF, 1957.

65. J.L., *S. I*, *op. cit.*, p. 161. Fue a propósito de esto como Lacan utilizó el esquema llamado del "ramo invertido".

66. J.L., *S. III*, *op. cit.*, p. 329.

67. J.L., *S. IX*, sesión del 6 de diciembre de 1961, transcripción Michel Roussan.

68. D.-P. Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, trad. de P. Duquenne y N. Sels, París, Seuil, 1975. Octave Mannoni, "Schreber als schreiber", en: *Clefs pour l'imaginaire*, París, Seuil, 1969. A. Tabouret-Keller, "Une étude: la remarquable famille Schreber", *Scilicet*, 4, París, Seuil, 1973. *Schreber inédit*, col., textos presentados por H. Israëls y J. Quackelbeen, París, Seuil, 1986. Maud Mannoni, *Éducation impossible*, París, Seuil, 1973. Sigmund Freud, "Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa", en: *Cinq Psychanalyses*, *op. cit.* *Correspondance Freud/Ferenczi*, París, Calmann-Lévy, 1992, p. 249.

69. *HPF*, 1, pp. 127-128.

70. *Correspondance Freud/Ferenczi*, *op. cit.*, p. 331. *Correspondance Freud-/Jung*, II, París, Gallimard, 1975, p. 118. Henri Ellenberger, *op. cit.*, pp. 450-451.

Chawki Azouri, *J'ai réussi là où le paranoïaque échoue*, París, Denoël, 1991. El autor piensa que Freud descuidó hablar del padre de Schreber porque al enmascarar así la paternidad se tomaba por el padre de su obra. De donde la idea de que la teoría de la homosexualidad como origen de la paranoia sería una resistencia a la cuestión del padre. Hipótesis muy interesante que no comparto del todo.

71. *Le Cas Schreber*, obra colectiva, París, PUF, 1979. En particular el artículo de Ida Macalpine y Richard Hunter (1953). Henri Ellenberger, *op. cit.*, p. 450. Peter GAY, *Freud*, París, Hachette, 1991, pp. 377-378.

72. Cronología de la lectura del caso Schreber por J.L.: *S. I*, sesión del 5 de mayo de 1954, p. 185. *S. II*, sesión del 25 de mayo de 1955. *S. III*, sesiones del 16 de noviembre de 1955 y del 4 de julio de 1956. "D'une question préliminaire...", redacción diciembre 1957-1958, *La Psychanalyse*, 4, 1959. Reed. en *E.* con numerosas modificaciones. Las *Mémoires* fueron editadas como folletín en los *Cahiers pour l'analyse*, y Lacan hizo una presentación de ellas en 1966, reed. *Ornicar?*, 38, Navarin, 1986. Véase bibliografía.

Séptima parte
El poder y la gloria

I. *Diálogo con Louis Althusser*

1. Sobre la historia de la *Laienanalyse*, véase RIHP, 3, París, 1990.

2. Georges Canguilhem, "Qu'est-ce que la psychologie?", en: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968.

3. Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, reed. París, Gallimard, 1972. Didier Éribon, *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1989.

4. Michel Foucault, "Entretien avec Madeleine Chapsal", *La Quinzaine littéraire*, 15, 15 de mayo de 1966.

5. Louis Althusser, *Revue de l'enseignement philosophique*, 5, 13e année, julio 1963, nota 14.

6. Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, París, Grasset, 1992, p. 363. Y conversación con Yann Moulier-Boutang el 6 de noviembre de 1991.

7. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, París, Stock, 1992, pp. 113-114. Y conversación con Louis Althusser (†) el 18 de enero de 1985.

8. Citado por Yann Moulier-Boutang, *op. cit.*, p. 375.

9. Véase a este propósito Michel de Certeau, *La Fable mystique*, París, Gallimard, 1982.

10. Louis Althusser, *L'avenir...*, *op. cit.*, p. 163.

11. *Ibid.*, p. 116.

12. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturne et la mélancolie*, París, Gallimard, 1989.

13. Louis Althusser, *L'avenir...*, *op. cit.*, p. 125.

14. Carta de Jacques Lacan a Louis Althusser del 21 de noviembre de 1963, IMEC. Véase también *Magazine littéraire*, 304, noviembre de 1992. En la conversación que tuve con Louis Althusser antes de su muerte, fechaba por error su primer almuerzo con Lacan en julio de 1963. Error repetido en *L'avenir...*, p. 178. Las agendas depositadas en el IMEC y la carta del 21 de noviembre de 1963 muestran que el almuerzo fue en realidad una cena, que tuvo lugar el 3 de diciembre de 1963, como lo indica por lo demás la carta de Louis Althusser del 4 de diciembre de 1963. Véase HPF, 2, p. 387.

15. Carta de J.L. a Louis Althusser del 1° de diciembre de 1963. El artículo se publicó en *La Pensée* y se incluyó en *Pour Marx*, París, Maspero, 1965.

16. Carta de Louis Althusser a J.L. del 26 de noviembre de 1963.

17. Se puede reconstruir esa velada gracias a la carta de Louis Althusser del 14 de diciembre de 1963, IMEC.

18. Como le explicará en una carta del 2 de julio de 1966, incitando a Lacan a iniciarse en la lectura de *El capital*, IMEC.

19. Louis Althusser, *L'avenir...*, *op. cit.*

20. Carta de Louis Althusser a J.L. del 4 de diciembre de 1963, IMEC.

21. Exclusión de Lacan del 13 de octubre de 1963. Véase *Excommunication*, *op. cit.*, p. 87. HPF, 2, p. 363.

22. Sobre la interpretación por Lacan de la excomunión de Spinoza, véase HPF, 2, pp. 368-381.

23. He relatado el episodio, HPF, 2, p. 398. Y J.L., *E.*, pp. 851-854. Conversaciones separadas con Paul Ricœur el 7 de marzo de 1985 y Jean-Paul Ricœur el 12 de julio de 1985. En una carta del 20 de agosto de 1991, Charles Reagan, biógrafo de Paul Ricœur, me señala que éste no ha conservado ni cartas ni fotos de Lacan.

24. Conversación con Maurice de Gandillac el 10 de noviembre de 1989.

25. Sobre este período, véase HPF, 2, pp. 381-393. Conversaciones separadas con Jacques Rancière el 1° de marzo de 1985 y Étienne Balibar el 7 de febrero de 1985. Notas de curso de Étienne Balibar.

26. Louis Althusser, Curso inédito, IMEC.

27. Incluido en *Positions*, París, Éditions sociales, 1973, p. 13. Reed. en *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, París, Stock, 1993.

28. Carta de J.L. a Louis Althusser del 6 de julio de 1964.

29. En Châteauroux.

30. Jacques-Alain Miller, "Entretiens avec François Ansermet sur le Séminaire", París, Navarin, 1985, p. 21.

31. Notas de Louis Althusser sobre la exposición de Jacques-Alain Miller del 21 y el 28 de enero y el 4 de febrero de 1964, IMEC. Notas de curso de Étienne Balibar. Justo antes de Jacques-Alain Miller, Étienne Balibar había hablado de la tesis de 1932 y del concepto de *forclusion*. Nota de Louis Althusser del 17 de diciembre de 1963, IMEC.

32. J.L., *S. XI*, sesión del 29 de enero de 1964, París, Seuil, 1973.

33. Carta de J.L. a Louis Althusser del 22 de febrero de 1964, IMEC.

34. *Lire le Capital*, colectivo, y Louis Althusser, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965. Donald Martel, *L'Anthropologie d'Althusser*, ed. de la universidad de Ottawa, 1984.

35. Louis Althusser, *L'avenir...*, *op. cit.*, p. 201.

36. Jenny Aubry, recuerdos personales.

37. *Le Débat*, 50, París, mayo-agosto 1988.

38. Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, París, Payot, 1967.

39. Louis Althusser, *L'avenir...*, *op. cit.*, p. 180. Louis Althusser me había dado el mismo testimonio en 1985. Véase *HPF*, 2, pp. 292-293. Y conversaciones separadas con Hélène Gratiot-Alphandéry el 11 de enero de 1990 y con Marie-Claire Boons el 6 de enero de 1985.

40. Louis Althusser, carta a D... del 18 de julio de 1966, IMEC, de próxima aparición en la editorial Stock.

II. *"Yo fundo": Kant con Sade*

1. El acta de fundación fue publicada por primera vez en el anuario de la EFP de 1965. La historia de la grabadora la cuentan René Major, "Depuis Lacan", *Césure*, 1, boletín de la CP, París, 1991, p. 178 y Dominique Bonnet, 'Ces grands médecins', boletín de enlace del SNPP y de la AFPEP, *Dire et Agir*, 45, diciembre 1986. No se tratará aquí de la historia de la EFP ni de la tercera escisión, que condujo a la creación de la OPLF, de la que ya se trató en *HPF*, 2, pp. 425-482. Es sabido que la Escuela Freudiana de París se fundó bajo el nombre de Escuela Francesa de Psicoanálisis.

2. Véase *HPF*, 2, p. 440.

3. Textos publicados en el 1er anuario de la EFP, 1965.

4. Circular de la EFP del 19 de septiembre de 1964. Los borradores muestran que el texto es de la mano de Lacan. Archivo S.L.

5. Conversación con François Wahl el 19 de noviembre de 1991.

6. J.L., *S. VII*, París, Seuil, 1986. E.R., "Lacan et Spinoza, essai d'interprétation", comunicación en el coloquio *Spinoza au XXe siècle*, bajo la dir. de Olivier Bloch, París, PUF, 1992.

7. J.L., *S. XI*, París, Seuil, *op. cit.*, pp. 237-247.

8. J.L., publicado en *Critique*, incluido en *E.* con grandes modificaciones. Véase bibliografía.

9. En *E.*, la referencia a la *Histoire de la folie* está susprimida. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectique de la raison*, París, Gallimard, colecc. "Tel", 1989. Sobre el impacto de esas tesis en la historia de la literatura francesa, véase Jean-Pierre Salgas, "Métamorphoses de Lazare, écrire après Auschwitz", *Art Press*, 173, octubre 1992.

10. Emmanuel Kant, *La Critique de la raison pratique*, trad. de Picavet, París, PUF, 1960.

11. Véase André Tosel, *Kant révolutionnaire, droit et politique*, París, PUF, 1988, p. 18. Hans Dieter Gondek, *Angst Einbildungskraft Sprache, Kant, Freud, Lacan*, München Boer Verlag, 1990.

12. Véase Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, París, Gallimard, 1965.

13. Marcelle Marini, *Lacan*, París, Belfond, 1986, fue la primera que observó la analogía de pensamiento entre Lacan y Arendt. Philippe Julien, "Trois réponses à la folie des passions", *Littoral*, 27-28, abril 1989. Myriam Revault d'Allonnes, "*Amor mundi*, la persévérance du politique", en: *Ontologie et politique*. París, Tierce, 1989.

14. K.L., "Kant avec Sade", *op. cit.* En la versión de 1966, Lacan añade "en vano" después de "libertad de desear" y sustituye "la única por la que se muere" por "la libertad de morir". Acentúa así, dos años después de la fundación de la EFP, su pesimismo en cuanto a una posible libertad real del sujeto. *E.*, p. 783.

15. *Ibid.*, p. 785. [trad. esp., *cit.*, II, 357.]

16. Sobre esta cuestión, Myriam Revault d'Allonnes, *D'une mort à l'autre*, París, Seuil, 1989.

17. Saint-Just, *Œuvres complètes*, París, Éd. Gérard Lebovici, 1984, p. 979.

18. Amos Funkenstein, "Interprétations théologiques de l'Holocauste: un bilan", en *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, París, Gallimard-Seuil, 1985.

19. J.L., *S. XI*, *op. cit.*, p. 246. El "Kant avec Sade" fue popularizado en el medio universitario norteamericano por un tal Slavoj Zizek, cercano a la ECF, que dio de él una interpretación bien extraña consistente en asimilar el Sade de Lacan a una figura del totalitarismo staliniano a la que podría oponerse, en simetría, el "sujeto libidinal de la sociedad neo-liberal". Manera de transformar a Lacan en ideólogo de la "post-modernidad". Véase Slavoj Zizek, "Sur le pouvoir poilitique et les mécanismes idéologiques", *Ornicar?*, 34, 1985, pp. 41-60. Véase también: *The Sublime Object of ideology*, Londres, Verso, 1989.

20. Sobre la historia de los grupos y las revistas, véase *HPF*, 2, cifras y cuadros.

21. Serge Leclaire *et al*, *État des lieux de la psychanalyse*, París, Albin Michel, 1991.

22. Sobre la dimisión de François Perrier del directorio de la EFP, véase *HPF*, 2, pp. 450-468.

23. Borrador de la carta de François Perrier a J.L. del 12 de enero de 1965. Archivo J.S.

24. Cartas de J.L. a François Perrier del 12 de enero de 1965. Archivo J.S.

III. Los *Escritos*: *retrato de un editor*

1. Véase HPF, 2, pp. 414-425.

2. Jacques Derrida, "Pour l'amour de Lacan", en: *Lacan avec les philosophes, op. cit.*, pp. 406-407.

3. Conversación con François Wahl el 8 de septiembre de 1992.

4. Jean Allouch, *Marguerite, op. cit.*, p. 43. Jenny Aubry se encontró en la misma situación y consiguió que Lacan mandara mecanografiar unos pasajes de su tesis en un volumen que conservó en su biblioteca.

5. A. Porot, *Manuel alphabétique de psychiatrie*, [1951], París, PUF, 1975. Conversación con François Wahl el 9 de marzo de 1990.

6. Conversación con François Wahl el 9 de marzo de 1990.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. Conversación con François Wahl el 19 de noviembre de 1992.

11. Umberto Eco, *L'Âne*, 50, abril-junio 1992, p. 13. *L'œuvre ouverte*, París, Seuil, colecc. "Points", 1979, *La Structure absente*, París, Mercure de France, 1984.

12. *L'Âne*, *op. cit.*, p. 14.

13. Umberto Eco, prefacio a la ed. italiana de *La estructura ausente*, no incluido en la ed. francesa.

14. Conversación con Paul Flamand el 4 de diciembre de 1989.

15. *Ibid.*

16. Contrato para la colección "Le champ freudien", 3 de abril de 1964.

17. Contrato del 20 de mayo de 1964, no registrado.

18. Véase cap. primero.

19. Conversaciones con François Wahl el 9 de marzo de 1990, el 19 de noviembre de 1991, el 10 de septiembre de 1992. HPF, 2, p. 421.

20. HPF, 2, p. 413.

21. *Ibid.*

22. J.L. *S. XII*, exposición de Jacques-Alain Miller, sesión del 24 de febrero de 1965.

23. El texto publicado en *Les Cahiers pour l'analyse* fue muy modificado en relación con la exposición del 24 de febrero de 1965.

24. Gottlob Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, París, Seuil, 1969.

25. La boda tuvo lugar en la alcaldía de Guitrancourt el 12 de noviembre de 1966.

26. El nombre de Georges Bataille figura en *E.* en la página 583.

27. El índice se había publicado en *Cahiers pour l'analyse*, 2, 1966.

28. J.L., *E.*, p. 894.

29. Contrato para E. del 30 de noviembre de 1966, firmado en el momento de la aparición de la obra.

30. André Robinet, *Les Nouvelles littéraires*, 9 de febrero de 1967; Lucien Sève, *La Nouvelle Critique*, marzo 1967; François Châtelet, *Le Nouvel Observateur*, 11 y 17 de enero de 1967; Louis Beirnaert, *Ètudes*, marzo 1967; Jean-François Revel, *L'Express*, 18-25 de diciembre de 1986.

31. Didier Anzieu, *La Quinzaine littéraire*, 15 de noviembre de 1966.

32. Contrato para *Scilicet* del 11 de marzo de 1968.

33. 1-"Le séminaire sur *La Lettre volée*". 2-"Le stade du miroir". 3-"Fonction et champ...". 4-"La chose freudienne". 5-"L'instance de la lettre".

34. Carta de Bruno Flamand a J.L. del 9 de enero de 1970. Carta de J.L. a Bruno Flamand del 12 de enero de 1970. Respuesta de Bruno Flamand del 19 de enero de 1970.

35. Carta de Bruno Flamand a J.L. del 13 de febrero de 1970.

36. Nota de François Wahl del 21 de febrero de 1970. Carta de J.L. a Bruno Flamand del 24 de octubre de 1970.

37. Conversación con François Wahl el 3 de marzo de 1990.

38. J.L., conferencia en Milán del 12 de mayo de 1972, *Lacan in Italia*, La Salamandra, 1978, p. 42. *S.* XIX, sesión del 14 de junio de 1972. Se encontrarán en Jean Allouch, *Marguerite, op. cit.*, todas las menciones de *TPP*, pp. 511-516. Didier Anzieu, *L'Auto-analyse de Freud*, París, PUF, 2 vols., 1975.

39. Carta de J.L. a Jacques Postel del 3 de marzo de 1972.

40. *L'Arc*, 58, 1974.

41. J.L., *TPP*. Contrato del 19 de marzo de 1975.

42. Presentación de la reed. de *TPP*, documento interno del 27 de marzo de 1975. Véase también François Wahl, prefacio a Alain Badiou, *Conditions*, París, Seuil, 1992.

43. Georges de Clérambault en lugar de Gaëtan Gatian de Clérambault.

IV. *De la revolución: Jean-Paul Sartre y Jacques Lacan, contemporáneos alternados*

1. Conversación inédita realizada por Didier Éribon inmediatamente después de la muerte de Lacan, septiembre de 1981. La conversación de Foucault para el *Corriere della Sera* fue traducida en *L'Âne*, 37, enero-marzo 1989.

2. Jean-Paul Sartre, *Le Scénario Freud*, París, Gallimard, 1984.

3. Bernard Pingaud, *L'Arc*, reed. Duponchelle, 1990, pp. 3-4.

4. *Ibid.*, pp. 87-96.

5. J.L., conversación con Gilles Lapouge para el *Figaro littéraire*, 9 de diciembre de 1966.

6. Jean-François Serinelli, *Manifestes et pétitions au XX^e siècle*, París, Fayard, 1990, p. 231.

7. HPF, 2, pp. 551-583.

8. La historia de la GP está por hacerse. Sobre la relación de Sartre con Benny Lévy, se leerán los relatos contradictorios de Annie Cohen-Solal, *Sartre*, París, Gallimard, 1985, y de Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir, op. cit.* Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, París, Gallimard, 1974. Hervé Hamon y Patrick Rotman, *Génération*, 2 vols., París, Seuil, 1987 y 1988. Sobre Lacan y el maoísmo, el único libro interesante es el de Bernard Sichère, *Le Moment lacanien*, París, Grasset, 1983. Véase también Philippe Soulez, "L'action de la formule: une contribution à la lecture de la 4e question de 'Radiophonie'", *Littoral*, 36, octubre 1992. Ernest Gellner, *La Ruse de la déraison*, París, PUF, 1990. Sherry Turkle, *La France freudienne*, París, Grasset, 1982.

9. Conversación con Irène Diamantis el 5 de octubre de 1992. Esa historia la cuenta con muchas inexactitudes Samuel Lepastier, "La rencontre entre psychanalystes et étudiants à la faculté de médecine de París en mai 1968", RIHP, 5, 1992, pp. 404-405.

10. Sesión del 15 de mayo de 1968. Véase HPF, 2, p. 461. Y conversación con Irène Diamantis, cit.

11. Françoise Giroud, "Quand l'autre était dieu", reed. RIHP, 5, *loc. cit.*

12. J.L., "Radiophonie", *op. cit. S. XIX*, inédito; *S. XX*, París, Seuil. Véase bibliografía.

13. Carta de Serge Leclaire a Jacques-Alain Miller del 9 de julio de 1969 y de Serge Leclaire a Michel Foucault, HPF, 2, p. 557.

14. Conversación con François Wahl el 19 de noviembre de 1991.

15. La palabra "meute" [jauría] es la que emplea Lacan ante Sollers para designar a su joven guardia de la ENS.

16. Hervé Hamon y Patrick Rotman, *Génération, op. cit.*, vol. II, p. 182.

17. Marie-Pierre de Cossé-Brissac, "Lacan ou 'l'heur' de la vie", en: *Connaissez-vous Lacan?*, obra colectiva, París, Seuil, 1992, p. 18. HPF, 2, p. 456 ss. La fórmula "El analista no se autoriza sino en sí mismo" se encuentra en la segunda versión del proyecto *Scilicet*, 1, París, Seuil, 1968.

18. La escisión tuvo lugar el 25 y el 26 de enero de 1969. Fue el 17 de marzo cuando se creó la OPLF, Cuarto Grupo.

19. Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", reed. *Littoral*, 9, junio 1983. Véase también, en el mismo número, el comentario de Jean Allouch, "Les trois petits points de retour à".

20. Ese tema será desarrollado en *L'Archéologie du savoir* que Foucault estaba terminando en aquella fecha (París, Gallimard, 1969). Sobre el lugar de Foucault en la historia del movimiento psiquiátrico y psicoanalítico, véase Maurice Pinguet, "Les années d'apprentissage", *Le Débat*, 41, París, septiembre-noviembre 1986.

21. *Ibid.*, p. 31. Y Jean Allouch, "Freud ou quand l'inconscient s'affole", *Littoral*, 19-20 de abril de 1986.

22. *Ibid.*, p. 28.

23. *Ibid.*, p. 32. Véase también François Dosse, *Histoire du structuralisme*, vol. II, *op. cit.*, pp. 159-161.

24. Yo misma formé parte en mayo de 1968 de los estudiantes de lingüística de la Sorbona que "bajaban a la calle" para defender las "estructuras".

25. *HPF*, 2, pp. 542-543.

26. J.L., *S. XVII*, París, Seuil, 1991, p. 239. *HPF*, 2, pp. 557-583.

27. La palabra "père-sévère" [padre-severo, pero también persevero] es de Lacan, *cf.* "Petit discours aux psychiatres". Véase bibliografía.

28. Véase a este respecto los testimonios de Roland Castro y de Jean-Michel Ribettes, *HPF*, 2, p. 431.

29. Pierre Goldman, *Souvenirs obscurs d'un juif polonais né en France*, París, Seuil, 1975, pp. 87-88.

30. Conversación con Moustapha Safouan el 7 de febrero de 1985.

31. *HPF*, 2, p. 558.

32. Alain Badiou había comparado esta lógica con una metafísica; véase "Marque et manque: à propos du zéro", *Cahiers pour l'analyse*, 10, 1969. Véase también *L'Être et l'événement*, París, Seuil, 1988.

33. *HPF*, 2, pp. 563-566. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, París, Gallimard, 1961. Trad. de Pierre Klossowski.

34. Notas de Didier Éribon para un libro sobre los intelectuales y la política. Conversación con Gilles Deleuze.

35. Maria Antonietta Macciocchi, diario inédito.

Octava parte
La búsqueda de lo absoluto

I. *Deseo de Oriente, duelos sucesivos*

1. François Cheng, "Entretien avec Judith Miller", *L'Âne*, 48, diciembre 1991, p. 48.

2. Lao-Tseu, *Le Livre de la Voie et de sa vertu*, cap. 42, París, Maisonneuve, 1953. K.T. Houang y Pierre Leiris, *Lao-tseu, la Voie et sa vertu*, París, Seuil, 1949.

3. François Chang, "Entretien...", *op. cit.*, p. 54.
4. *Tel Quel*, 59, 1974, p. 7. Philippe Sollers, *Femmes*, París, Gallimard, 1983, pp. 87-89. Viaje a China del 20 de mayo de 1974. Diario inédito de Maria Antonietta Macciocchi. El retrato de Laurent Lacan se encuentra en Judith Miller, *Visages de mon père*, *op. cit.*, p. 14. M.A. Macciocchi, *De la Chine*, París, Seuil, 1971.
5. Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, *op. cit.*, p. 341.
6. Véase la brillante exposición de Jacques-Alain Miller sobre esta cuestión en "Lacan et la chose japonaise", *Analytica*, París, 1988. J.L., "Avis au lecteur japonais", 2 de enero de 1972, *Lettre mensuelle de l'ECF*, septiembre 1981. J.L., *S. XVIII*, sesión del 12 de mayo de 1971. Y "Lituraterre", *Littérature*, 3, octubre 1971.
7. Carta de J.L. a Maurice Kruk del 26 de abril de 1971 y testimonio escrito de Maurice Kruk. Archivo Thibaut Lacan.
8. *Ibid.*
9. Inventario para la sucesión, archivo Sibylle Lacan. Y Guy Loudmer, catálogo del 27-28 de junio de 1991.
10. Pierre Lacan, nacido el 16 de diciembre de 1969, muerto el 19 de diciembre de 1969. Conversación con Thibaut Lacan el 23 de marzo de 1991.
11. Conversaciones separadas con Bruno Roger el 8 de junio de 1991 y Sibylle Lacan el 14 de abril de 1990.
12. Conversación con Catherine Millot el 17 de junio de 1992.
13. Conversación con Sibylle Lacan, cit.
14. Carta de J.L. a Paul Flamand del 14 de junio de 1973.
15. Conversación con Cyril Roger-Lacan el 3 de julio de 1991.
16, Conversación con Fabrice Roger-Lacan el 11 de septiembre de 1991.
17. *Ibid.*

II. *Matemas y nudos borromeos*

1. Exposición en el simposio de Baltimore, 1966. Véase bibliografía.
2. No olvidemos que el estudioso berlinés Wilhelm Fliess y el escritor Otto Weininger habían tratado también ellos de construir una matemática de la sexualidad humana. Véase Jacques Le Rider, *Le Cas Otto Weininger. Racines de l'antisémitisme et de l'antiféminisme*, París, PUF, 1982. Y Frank SULLOWAY, *Freud biologiste de l'esprit*, París, Fayard, 1981.
3. J.L., *S. XIX*, y "Le savoir du psychanalyste" (1971-1972). Véase bibliografía.
4. A propósito del matema, véase *HPF*, 2, pp. 566-567. Sobre la reapropiación del departamento de psicoanálisis de París VIII, pp. 557-583.
5. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF, 1976.
6. Véase *infra*.

7. La emisión se difundió dos sábados seguidos (9 y 16 de marzo) a las 23 horas en el marco de una serie titulada "Un certain regard" [Cierta mirada]. Contrato firmado por J.L. el 19 de febrero de 1974. Carta de Paul Flamand a J.L. del 29 de febrero de 1974.

8. Contrato "Connexions du champ freudien" del 28 de enero de 1975. Carta de François Wahl a Paul Flamand del 20 de diciembre de 1974.

9. Gérard Miller, *Les Pousse-au-jouir du maréchal Pétain*, París, Seuil, 1975.

10. *Ibid.*, p. 9.

11. Circular de J.-A. Miller y Jean Clavreul, septiembre de 1974; véase HPF, 2, p. 576.

12. J.-A. Miller, "Théorie de Lalangue", *Ornicar?*, 1, enero 1975.

13. HPF, 2, p. 577.

14. Conversación con G. Th. Guilbaud, HPF, 2, pp. 564-565. *Abords topologiques*, en la revista *Littoral*, 5/6, mayo 1982. F. Tingry, *Recherches logiques et linguistiques pour la psychanalyse. Nom propre et topologie des surfaces*, tesis de III^er ciclo, UER de ciencias humanas y clínicas, París VII, 1983.

15. Conversación con Michel Thomé el 8 de junio de 1990.

16. HPF, 2, p. 567.

17. La topología está presente en los seminarios XVIII a XXVI.

18. Pierre Soury, *Chaînes et nœuds*, 3 vols., 1988, ed. por Michel Thomé y Christian Léger.

19. *Ibid.*, vol. 3, doc. 30.

20. Conversación con Michel Thomé, cit.

21. Pierre Soury, *op. cit.*, vol. 3, doc. 46.

22. Testimonios de Dolores Jaulin y Christine Thibault, *ibid.*, vol. 2, doc. 230 y 232.

23. HPF, 2, pp. 511-530.

24. Carlos Castaneda, *L'Herbe du diable et la petite fumée*, París, Soleil Noir, 1972. Carta de J.L. a Michel Thomé del 18 de diciembre de 1973, archivos Michel Thomé.

25. Conversación con Michel Thomé, cit.

26. Philippe Julien, Erik Porge, Mayette Viltard, *Littoral, op. cit.*

27. Informe de Bernard Jaulin del 14 de junio de 1977; Pierre Soury, *op. cit.*, vol. 2, doc. 236 y 104.

28. Carta de J.L. a Pierre Soury del 9 de febrero de 1976, archivo Michel Thomé.

29. *Ibid.*, carta del 25 de febrero de 1977.

30. A partir de las tesis del matemático Émile Artin, *The Collected Papers*, Addison-Wesley Publishing Company, 1965. Véase también M. Gardner, *Le Paradoxe du pendu et autres divertissements mathématiques*, París, Dunod, 1971.

31. Jean-Toussaint Desanti, *Les Idéalités mathématiques*, París, Seuil, 1968.

32. Conversación con Jean-Toussaint Desanti el 5 de febrero de 1990.

33. Conversaciones con Jean-Michel Vappereau el 7 de mayo de 1991 y el 5 de diciembre de 1991. Carta de Jean-Michel Vappereau a E.R. de noviembre de 1992.

34. *Ibid.*

35. Jean-Michel Vappereau, "Début de la lecture de Jacques Lacan", *Cahiers de lecture freudienne*, 5, Lysimaque, octubre 1984, pp. 25-44; "D'un calcul dans les champs d'existence du nœud", *Ornicar?*, 28, enero 1984, pp. 133-143; *Essaim, fascicule de résultats n° 1*, París, Point Hors-Ligne, 1985; *Étoffe, Topologie en extension*, 2, París, 1988.

36. J.L., "...ou pire" y "Le savoir", sesiones del 3 y el 8 de marzo de 1972. Sobre esta cuestión véase la buena presentación de Joël Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, vol. 2, París, Denoël, 1992; Pierre Lavalle, "Les négations et les univers du discours", en: *Lacan avec les philosophes*, *op. cit.*

37. J.L., *S. XX*, París, Seuil, *op. cit.*, sesiones del 20 de febrero y el 13 de marzo de 1973.

38. J.L., Sobre la novela *Lol V. Stein* de Marguerite Duras (1965). Véase bibliografía.

39. Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, *op. cit.*, p. 98. J.L., *S. II*, sesiones del 9 y el 16 de marzo, *op. cit. S. XVII*, sesión del 11 de marzo de 1970, *op. cit.* Véase Pierre Meisel, Walter Kendrick, *Bloomsbury-Freud. James et Alix Strachey, correspondance 1924-1925*, Paris, PUF, 1990. J.L., *S. XXII*, sesión del 11 de febrero de 1975, *Ornicar?*, 4, octubre 1975, p. 94.

40. Obras de James Joyce publicadas en la editorial Gallimard: *Ulysse*, trad. de Valéry Larbaud, París, 1937; *Stephen le héros*, trad. de L. Savitzky, París, 1948; *Finnegans Wake*, trad. de A. du Bouchet, introducción de Michel Butor, París, 1962.

41. "Entretien avec Jacques Aubert", *L'Âne*, 6, otoño 1982, p. 6.

42. Jean Paris, *Joyce par lui-même*, París, Seuil, 1967. Y *Tel Quel*, 30, verano 1967. Sobre *Finnegans Wake*, véase *Change*, 1, 1968. *L'Arc*, 36, especial Joyce, 1968. *Change*, 11, mayo 1972, con el artículo de Jean París, "L'agonie du signe".

43. Conversación con Jean París el 1° de diciembre de 1992.

44. El texto reproducido en las Actas del simposio (ed. del CNRS, Lille III, 1979) no es el que fue pronunciado por J.L. aquel día, sino otro, redactado tres años más tarde. El texto pronunciado se conoce bajo la forma de una transcripción realizada por Jacques-Alain Miller a partir de notas de Éric Laurent y titulado "Joyce, le symptôme I", en: *Joyce avec Lacan*, París, Navarin, 1987. El que se publicó en las Actas se titula "Joyce, le symptôme II".

45. *Ibid.*, p. 22-23.

46. *Ibid.*, p. 22.

47. Catherine Millot, *La Vocation de l'écrivain*, París, Gallimard, 1991.

48. J.L., "Le sinthome", *Ornicar?*, 7, junio-julio 1976, sesión del 16 de diciembre de 1975, p. 3. Y conversación con Michel Thomé el 14 de noviembre de 1992.

49. *Ornicar?*, 8, invierno 1976-1977, sesión del 10 de febrero de 1976, p. 13. *Ornicar?*, 7, *op. cit.*, sesión del 16 de febrero de 1975. Véase también Éric Laurent, "Jouissance le symptôme", *L'Âne*, 6, otoño 1982, p. 8.

50. Jean París, *Joyce par lui-même*, *op. cit.*, p. 173.

51. *Ornicar?*, 8, *op. cit.*, p. 6, sesión del 10 de febrero de 1976.

52. Actas del coloquio, incluidas en *Joyce avec Lacan, op. cit.*

53. Sobre el primer viaje a Estados Unidos, véase J.L., *S. XIII*, sesión del 23 de marzo de 1966.

54. Principales textos de J.L. traducidos al inglés en aquella epoca:

"The Mirror-Phase as Formative of the Function of the I", trad. de Jean Roussel, *New Left Review*, nº 51, pp. 71-77.

"The Function of Language in Psychoanalysis", trad. de Anthony Wilden, *The Language of the Self*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1968.

"The Insistence of the Letter in the Unconscious", trad. de Jean Miel, *Structuralism*, Nueva York, Doubleday Anchor, 1970, pp. 101-137.

Seminar at Johns Hopkins University: "Of Structure as an Immixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever", *The Structuralist Controversy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1970.

"The Purloined Letter", trad. de Jeffrey Mehlman, *Yale French Studies*, nº 48, 1974.

Principales obras en lengua inglesa sobre J.L. aparecidas después de esa fecha: John P. Muller y William J. Richardson, *Lacan and Language. A Reader's Guide to Écrits*, International University Press, Nueva York, 1982. Trad. francesa Erès, Toulouse, 1989. Bice Benvenuto y Roger Kennedy, *The Works of Jacques Lacan An Introduction*, St. Martin's Press, Nueva York, 1986. David Macey, *Lacan in Contexts*, Londres, Verso, 1988. Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*. Ellie Ragland-Sullivan y Mark Bracher, *Lacan and the Subject of Language*, Routledge, Nueva York, 1990.

55. Stuart Schneiderman, trad. francesa, *Lacan, maître zen?*, Paris, PUF, 1986. Catherine Clément cuenta también la misma leyenda, menos la historia del barco, en *Vies et légendes de Jacques Lacan*, Paris, Grasset, 1981, p. 30. Empecé a restablecer la verdad en 1986 gracias a los testimonios de Sylvia Lacan y de Laurence Bataille.

56. Conversación con Pamela Tytell el 13 de noviembre de 1992. *Scilicet*, 6/7, 1976, p. 9.

57. *Ibid.*, p. 20.

58. Paul Newman, "Lettre d'Amérique", *Ornicar?*, 7, *op. cit.*, p. 103.

59. Conversación con Pamela Tytell, cit.

60. Conversación con Serge Doubrovski el 24 de noviembre de 1992.

61. Conversación con Pamela Tytell, cit.

62. Yo asistí a la escena.

63. Véase Sherry Turkle, *La France freudienne, op. cit.*, p. 293 y *Scilicet*, 6/7, *op. cit.*, donde se encontrará una transcripción resumida.

64. Este pasaje no figura en la transcripción de *Scilicet*. Robert Georgin lo reprodujo en "Jakobson", *Cahiers Cistre, op. cit.*, p. 129.

65. Esta historia me ha sido relatada muchas veces por Mitsou Ronat, que había recogido a este respecto el testimonio de Noam Chomsky. Sherry Turkle no habla de este asusnto, pero evoca otro diálogo entre los dos hombres, en *La France freudienne, op. cit.*, p. 300.

66. Célebre compañía de autobuses en Estados Unidos.

67. Sherry Turkle, *op. cit.*, p. 276 y conversación con Pamela Tytell, cit.

68. La correspondencia entre J.L. y Pierre Soury (y los otros) comienza el 18 de diciembre de 1973 y termina el 2 de marzo de 1979.

69. Denis Hollier, *La Figure du fond*, París, Galilée, 1992, p. 104.

70. François Rouan, "Entretien avec Bernard Noël", *La Quinzaine littéraire*, 15 de junio de 1976. Véase también Hubert Damisch, "La peinture est un vrai trois", Catálogo de la exposición del Museo de Arte Moderno, Centro Georges-Pompidou, 1983.

71. Denis Hollier, *op. cit.*, p. 55, y Edward Fry, Catálogo, *op. cit.*, p. 87.

72. Conversación con François Rouan el 17 de febrero de 1992. François Rouan, "Voyage autour d'un trou", conferencia, *Actes*, revista de la ECF, 19 de noviembre de 1991, p. 136.

73. J.L., *S. XX*, *op. cit.*, sesión del 8 de mayo de 1973, p. 105.

74. Conversación con François Rouan, cit.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

77. Reproducido en el catálogo del Centro Georges-Pompidou, *op. cit.* Después, Lacan no escribirá por su mano más que cartas muy breves y dibujos.

78. *HPF*, 2, pp. 636-641. No vuelvo aquí a la historia de la disolución de la EFP.

79. Carta de J.L. a E.R. del 4 de marzo de 1977, publicada en *HPF*, 2, p. 638.

80. Pierre Soury, *op. cit.*, vol. 3, doc. 55 y 57.

81. *Ibid.*, doc. 59 y 61. Conversación con Michel Thomé, cit.

82. Pierre Soury, *op. cit.*, vol. 3, doc, C, p. 2.

III. *Psicoanálisis, grado cero*

1. Sobre el congreso de Deauville, véase *HPF*, 2, pp. 639-641.

2. Sobre la experiencia de Confrontation, *ibid.*, pp. 583-618.

3. François Roustang, *Un destin si funeste*, París, Minuit, 1976. Sobre *L'Anti-Œdipe*, véase *HPF*, 2, p. 635.

4. Cornélius Castoriadis, "La psychanalyse, projet et élucidation. 'Destin' de l'analyse et responsabilité des analystes", *Topique*, 19, abril 1977.

5. *Ibid.*, p. 73.
6. *Ibid.*, p. 74.
7. *Ibid.*, p. 28-29.
8. He aquí la lista de las obras en las que se pueden leer relatos de cura con Lacan: François Weyergans, *Le Pitre*, París, Gallimard, 1973, único texto publicado en vida de Lacan; Stuart Schneiderman, *Jacques Lacan, maître zen?*, París, PUF, 1986 (1983 para la ed. norteamericana); Pierre Rey, *Une saison chez Lacan*, París, Laffont, 1989; Jean-Guy Godin, *Jacques Lacan, 5, rue de Lille*, París, Seuil, 1990; Françoise Giroud, *Leçons particulières*, París, Fayard, 1990. Véase también los testimonios que publiqué en *HPF*, 2,: Didier Anzieu, Octave Mannoni, Anne-Lise Stern, Francis Hofstein, Antoinette Fouque, Danièle Arnoux, Gérard Pommier, Jean-Michel Ribettes, Roland Castro, Colette Soler, Rosine Lefort. Véase igualmente Jean Allouch, *132 bons mots avec Jacques Lacan*, Toulouse, Erès, 1988.
9. Trad. francesa cit.
10. *Ibid.*, p. 161-162.
11. Conversación con Pierre Rey el 22 de enero de 1992.
12. *Une saison... op. cit.*, p. 32.
13. *Ibid.*, p. 132.
14. *Ibid.*, p. 113.
15. *Jacques Lacan, 5, rue de Lille, op. cit.*, p. 155.
16. *Ibid.*, p. 109.
17. *Leçons particulières*, *op. cit.*, p. 124.
18. *Ibid.*, p. 128.
19. Conversación con Françoise Giroud el 31 de enero de 1992.
20. Véase a este propósito los diferentes testimonios publicados en *Revue de l'École de la cause freudienne*, 20, febrero 1992.
21. Conversación con Houda Aumont el 30 de septiembre de 1992.
22. Conversación con Claude Halmos el 13 de mayo de 1993.
23. Formulé esta propuesta en *Action poétique*, 82-83, 1980.
24. Conversaciones separadas con Thibaut Lacan el 8 de septiembre de 1991, con Sibylle Lacan el 3 de septiembre de 1991 y con Cyril Roger-Lacan el 3 de julio de 1991.

IV. *Tumba para un faraón*

1. Catherine David, *Le Nouvel Observateur*, 12 de octubre de 1981.
2. No relato aquí la historia de la disolución de la EFP, ya expuesta en detalle en *HPF*, 2, pp. 648-677. Esa historia sirve de telón de fondo al presente capítulo.

3. Jenny Aubry tuvo la oportunidad de contarme en varias ocasiones la historia de ese almuerzo. El diagnóstico de parálisis facial me fue confirmado por uno de los médicos que trataron a Lacan (hubo varios), que ha insistido en conservar el anonimato. El accidente cerebral vascular regresivo fue comprobado en el mes de agosto de 1980. Conversación el 10 de febrero de 1990.

4. Conversación con Pamela Tytell el 13 de noviembre de 1992.

5. Jenny Aubry, "Mémorandum", manuscrito inédito.

6. *Almanach de la dissolution*, París, Navarin, 1986, p. 11.

7. Carta publicada en *Le Monde*, 9 de enero de 1980. Incluida en *Ornicar?*, 20/21, 1980.

8. Las grabaciones de las sesiones del seminario del año 1980 me fueron comunicadas por Patrick Valas.

9. El texto de la intervención de Louis Althusser en la reunión del hotel PML-Saint-Jacques se encuentra en el IMEC. Para los últimos textos de J.L., referirse a la bibliografía.

10. Los dos testimonios se publicaron en *HPF*, 2, p. 654. Conversaciones separadas con Solange Faladé el 13 de febrero de 1986 y con Jacques-Alain Miller el 11 de mayo de 1985. La tesis de Solange Faladé fue siempre confirmada por Laurence Bataille; conversación el 15 de mayo de 1985. Sobre la evolución de la escritura y de la firma de J.L., véase Jacqueline Pinon, "Présentation d'écriture" a partir de documentos confiados por E.R., *La Graphologie*, cuaderno 2, 202, abril 1991, pp. 13-28.

11. Pedí en 1985 a Jacques Alain Miller que me confiara el texto original de la carta de disolución. En vano.

12. Compromiso de alquiler fechado el 1° de febrero de 1980. Archivo de la sucesión, Sibylle Lacan.

13. Conversación con Catherine Millot el 10 de noviembre de 1992.

14. Claude Dorgueille, *La Seconde Mort de Jacques Lacan*, Actualité freudienne, París, 1981, p. 26.

15. Testimonio manuscrito de Octave Mannoni fechado el 27 de septiembre de 1986. Archivo J.A.

16. Testimonio mecanografiado de Maud Mannoni fechado el 8 de marzo de 1982. Archivo J.A.

17. Carta de Louis Mérienne a Thibaut Lacan fechada el 22 de abril de 1982. Carta de Marcel Czermak a Thibaut Lacan fechada el 9 de marzo de 1982. Archivo J.A.

18. Marcel Czermak, *ibid.*

19. Testimonio mecanografiado de Jean Clavreul fechado el 3 de marzo de 1982. Archivo J.A.

20. Testimonio de Jean-Louis Gault, *Revue de l'École de la cause freudienne*, 20, *op. cit.*, p. 125.

21. Testamento de J.L., archivo Sibylle Lacan.

22. Claude Dorgueille, *La Seconde Mort, op. cit.*, pp. 28-29.

23. Conversación con Jacques-Alain Miller el 14 de febrero de 1981. *Almanach de la dissolution, op. cit.*, p. 75.

24. Todos estos acontecimientos han sido ampliamente relatados en HPF, 2, pp. 648-679. Los estatutos de la ECF, ratificados por la prefectura de París el 19 de enero de 1981, se reprodujeron en *La Second Mort, op. cit.*, y en la *Revue de l'École de la cause freudienne*, 20, *op. cit.*, pp. 85-86. Llevan las iniciales de J.L., que era declarado su presidente.

25. Véase *Revue de l'École de la Cause Freudienne*, 20, *op. cit.*, p. 86. Y Jacques-Alain Miller, "Acier l'ouvert", *L'Âne*, 42, abril-junio 1990, p. 21.

26. Pierre Legendre, "Administrer la psychanalyse", *Pouvoirs*, 11, París, 1981, pp. 205-218.

27. Conversación con Thibaut Lacan el 14 de abril de 1991.

28. Véase HPF, 2, p. 679.

29. La declaración de defunción indica que Lacan estaba domiciliado en el nº 74 de la calle de Assas.

30. Conversaciones separadas con Sibylle Lacan el 3 de septiembre de 1991 y con Marc-François Lacan el 3 de enero de 1993.

31. Se trata de cuidados ordinarios ampliamente practicados hoy. Informes comunicados por el Institut Français de Thanatopraxie, fundado en 1963. Sean cuales sean las razones invocadas sobre las condiciones de esa muerte, la paradoja sigue en pie.

32. Revista de prensa referente a la muerte de Lacan, véase HPF, 2, pp. 680-682.

33. Conversación con Marc-François Lacan, cit.

34. Maria Antonietta Macciocchi, Diario inédito.

Novena parte
Herencias

I. *Historia del Seminario*

1. HPF, 2, pp. 568-573.

2. Véase bibliografía de los seminarios de J.L.

3. La tesis de Jacques Nassif aparecerá finalmente en la editorial Galilée, *Freud l'inconscient*, París, 1977.

4. Carta de François Wahl del 21 de abril de 1970.

5. HPF, 2, p. 570.

6. Contrato del 19 de octubre de 1972, anulado.

7. Carta de J.L. a Paul Flamand del 6 de noviembre de 1972.

8. Contrato para el *S.* XIII del 29 de noviembre de 1972. Archivo Sibylle Lacan. Véase igualmente Jacques-Alain Miller, *Entretien sur le Séminaire avec François Ansermet*, París, Navarin, 1985.

9. Conversación con Jacques-Alain Miller el 27 de octubre de 1985. HPF, 2, p. 568.

10. Conversación con François Wahl el 19 de noviembre de 1991.

11. Véase Robert Linhart, *L'Établi*, París, Minuit, 1978.

12. En su dedicatoria a Jenny Aubry, véase HPF, 2, p. 571.

13. Cartas de J.L. a Paul Flamand del 13 de febrero de 1973 y de Paul Flamand a J.L. del 14 de febrero de 1973.

14. Noticia de Jacques-Alain Miller, *S.* XI, p. 249. Postfacio de J.L., pp. 251-254, París, Seuil, 1973.

15. Conversación con François Wahl el 19 de noviembre de 1991.

16. Se trata de la ley sobre la propiedad literaria y artística de marzo de 1957.

17. Carta de J.L. a Paul Flamand del 6 de diciembre de 1977.

18. Proyecto de carta del 14 de febrero de 1980. No he encontrado la respuesta de J.L.

19. Contrato para el *S.* III del 23 de octubre de 1980. Archivo Sibylle Lacan.

20. Carta de François Wahl a E.R. del 25 de mayo de 1992.

21. Documento de la oficina notarial del 28 de agosto de 1987. Archivo Sibylle Lacan.

22. Sobre la polémica, véase HPF, 2, p. 690. Y Michel Lapeyre, "Constitution d'un index du *Séminaire* de Jacques Lacan: observations et avertissements", junio 1982-julio 1983, *Pas tant*, Toulouse.

23. Carta de Jacques-Alain Miller a François Wahl del 6 de mayo de 1982.

24. El libro apareció bajo el título de *Les Complexes familiaux*, París, Navarin, 1984.

25. *Libération*, 14-15 de diciembre de 1985.

26. Carta de Laurence Bataille a Colette Soler del 25 de noviembre de 1982. HPF, 2, p. 693. Antes de su muerte, Laurence Bataille me confió sus cartas de dimisión con la respuesta de los interlocutores.

27. Testimonio escrito de François Wahl del 27 de julio de 1985.

28. *Le Discours psychanalytique*, 1, octubre 1981.

29. Cartas de François Wahl a Contardo Calligaris y a Jacques-Alain Miller del 29 y el 30 de septiembre de 1981.

30. Jacques-Alain Miller, *Entretien sur le Séminaire, op. cit.*, pp. 14 y 17.

31. Conversación con François Wahl el 19 de noviembre de 1991.

32. J.L., *S.* VII, París, Seuil, 1986, p. 377.

33. Conversación con Pierre Vidal-Naquet el 4 de noviembre de 1992. He podido conseguir una copia de las correcciones hechas por él sobre su ejemplar.

Véase igualmente Annick Bouillaguet, "Remarques sur l'usage du grec prêté à Jacques Lacan par les éditeurs de son VII[e] séminaire: l'éthique de la psychanalyse", *Psychiatries*, 79, 1987/4. En la primavera de 1984, Miller había publicado diecinueve cuartillas de borrador del *S. VII* corregidas de la mano de J.L. Las había encontrado en una carpeta; véase *Ornicar?*, 28, primavera 1984, pp. 7-18.

34. Cartas y documentos inéditos de Gabriel Bergounioux del 1° de octubre y el 1° de noviembre de 1985 y del 15 de junio de 1987. Del mismo: "Comment la sémantique se fit un nom", *Ornicar?*, 42, otoño 1987-1988.

35. Book I y Book II del Seminario de J.L., traducidos por John Forrester y Sylvana Tomaselli, CUP, 1988. Intercambio de cartas entre John Forrester y Jacques-Alain Miller, archivo John Forrester. Carta de Jacques-Alain Miller a John Forrester del 26 de septiembre de 1985. Carta de J.F. a J.-A. M. del 2 de febrero de 1986. Carta de J.F. a E.R. del 11 de febrero de 1993. Observemos también que hasta el día de hoy (marzo de 1993) la reed. de *Radiophonie* está bloqueada por el hecho de la negativa de Miller a hacer figurar el nombre de Robert Georgin en la cubierta. Conversación con Robert Georgin el 26 de enero de 1992.

36. Petición publicada en *Le Monde*, 14 de enero de 1991.

37. Catherine Clément, *Magazine littéraire*, 288, mayo 1991, p. 99.

38. Artículo de E.R., "Lacan retranché", *Libération*, 7 de marzo de 1991. Derecho de respuesta de Claude Cherki del 21 de marzo de 1991, seguido de una respuesta de E.R. indicando que J.L. no dejó ninguna instrucción.

39. *Le Transfert dans tous ses errata*, obra colectiva, París, EPEL, 1991. (Véase en particular Danièle Arnoux, "À qui la faute?".) Catherine Millot, "Lacan au jugé", *L'Infini*, 34, verano 1991.

40. La conversación se efectuó el 22 de septiembre de 1992 con grabadora. La versión publicada aquí fue revisada y corregida por Claude Cherki a quien pedí, mediante una carta fechada el 17 de octubre, que me precisara el pasaje del postfacio del *S. XI* sobre el que se apoyaba para atribuir a Lacan semejantes expresiones. Adjunté a mi carta una copia de ese postfacio. Sobre esa cuestión no recibí ninguna respuesta. Por lo demás, Dominique de Liège, responsable de las ediciones EPEL, me confirmó que no había enviado a Claude Cherki ningún ejemplar de *Le Transfert dans tous ses errata*.

II. *Francia freudiana: estado del lugar*

1. Sobre los efectivos actuales de los grupos psicoanalíticos, véase anexos. Véase también Serge Leclaire y la APUI, *États des lieux de la psychanalyse*, París, Albin Michel, 1991.

2. *Bulletin de l'Inter-Associatif de Psychanalyse*, 1, octubre 1991.

3. François Leguil, "L'école en famille nombreuse", *L'Âne*, 51, julio-septiembre 1992, p. 35. Véase también, sobre esta cuestión, carta de Roberto Harari a E.R. del 9 de febrero de 1992. Conversación con Isidoro Vegh el 16 de febrero de 1990. Sobre la historia del psicoanálisis en Argentina, *Freud en Buenos Aires 1910-1939*, obra colectiva bajo la dir. de Hugo Vezzetti, Punto Sur, 1989. A. Cucurullo, H. Faimberg, Leonardo Wender, "La psychanalyse en Argentine", en *Histoire de la psychanalyse*, vol. 2, obra colectiva bajo la dir. de Roland JACCARD, París, Hachette, 1982. Oscar Masotta, "Sur la fondation de la EF de Buenos Aires", *Ornicar?*, 20/21, 1980.

4. Serge Leclaire, conversación, *Libération*, 17 de enero de 1990. Documento fundador: "Association pour une instance ordinale des psychanalyses", firmado por Jacques Sédat, Serge Leclaire, Lucien Israël, Philippe Girard, Danièle Lévy, *Le Monde*, 15 de diciembre de 1989. Reacciones polémicas: *Le Monde*, 23 de enero de 1990; Jacques-Alain Miller, "Le paradoxe du psychanalyste", *Le Monde*, 22 de febrero de 1990; Jean Clavreul, "Mais si! Les psychanalystes aiment l'ordre", *Libération*, 26 de enero de 1990; otras reacciones en *Libération*, 22 de enero de 1990; André Green, "Instance tierce ou rapport du tiercé", *Le Monde*, 10 de febrero de 1990.

5. *Libération*, 21 de enero de 1991.

6. Sobre el itinerario de Armando Verdiglione, véase *HPF*, 2, pp. 547-550.

7. Conversación con Muriel Drazien el 15 de junio de 1991.

8. E.R., "Repli individuel et malaise collectif", *Magazine littéraire*, 264, abril 1989.

9. *Lacan avec les philosophes, op. cit.*

10. Parte de las polémicas se ha publicado al final del volumen.

11. Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts*, París, Seuil, 1983. Christian Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût*, Lagrasse, Verdier, 1990. E.R., "Entretiens avec Christian Jambet", *Les Lettres françaises*, noviembre 1990. Señalemos también el excelente libro de Bertrand Ogilvie, *Lacan, le sujet, op. cit.* Véase también Alain Juranville, *Lacan et la philosophie, op. cit.* A. Kremer-Marietti, *Lacan et la rhétorique de l'inconscient*, París, Aubier-Montaigne, 1978. Sobre el libro de Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruselas, *op. cit.*, véase *HPF*, 2, pp. 325-326. Sobre las críticas más violentas contra Lacan, véase François George, *L'Effet 'Yau de Poêle*, París, Hachette, 1979, y François Roustang, *Lacan, de l'équivoque à l'impasse*, París, Minuit, 1986. Señalemos también el libro de Luc Ferry y Alain Renaut, *La Pensée 68*, donde la doctrina de Lacan se interpreta como un antihumanismo nietzscheano-heideggeriano en los mismos términos que las de Derrida y Foucault, es decir, en la óptica de los autores, como un pensamiento antidemocrático, hostil a la razón y a las Luces, y, para terminar, oscurantista (*S. IX*, París, Gallimard, 1985).

12. Conversación con François Leguil el 20 de noviembre de 1992.

13. *Lacan*, obra colectiva bajo la dir. de Gérard Miller, París, Bordas, 1986. *Connaissez-vous Lacan?*, *op. cit.* Judith Miller, *Visages de mon père*, *op. cit.*

14. *Lacan*, Bordas, *op. cit.*, p. 6.

15. Se libran de la hagiografía los textos de Françoise Giroud y de Marie-Pierre de Cossé-Brissac.

16. Véase *Programme de psychanalyse*, 1990-1991, París, Ed. Analytica.

17. *Le Courrier de l'ECF*, septiembre 1992. Sobre la práctica de la cura en la ECF, véase el testimonio asombroso de Helena Schulz-Keil, "A Trip to Lacania", *Hystoria, Lacan Study Notes*, 6-9, N. Y.-París, 1988.

18. Gérard Pommier, *La Névrose infantile de la psychanalyse*, París, Point Hors-Ligne, 1989, pp. 59-60. Jean Clavreul, *Le Désir et la loi*, París, Denoël, 1987, p. 49.

19. Jacques-Alain Miller, "Acier l'ouvert", 9-11 de diciembre de 1988, *La Lettre mensuelle*, 85, enero 1990, p. 4. Véase también los testimonios de Judith Miller, Serge Cottet, Éric Laurent, *L'Âne*, 42, abril-junio 1990.

20. Conversaciones con Catherine Millot el 17 de junio de 1992 y el 10 de noviembre de 1992.

21. Catherine Millot, "Du symptôme de l'École de la cause freudienne", *L'Infini*, 29, primavera 1990, pp. 29-30.

22. Sol Aparicio, "La forclusion, préhistoire d'un concept", *Ornicar?*, 28, primavera 1984. Joël Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, 1, París, Denoël, 1992, pp. 123-127. Juan David Nasio, *L'Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse*, París, Rivages, 1989, pp. 227-249. Nasio es el único que "ve" un concepto de *forclusion* en Freud. Véase también, en contrapunto, Claude Rabant, "Déni et forclusion, thème conceptuel", que, por el contrario, separa los conceptos freudianos de los de Lacan, en *Inventer le réel*, París, Denoël, 1992. Véase también desde este punto de vista Marie-Claude Lambotte, *Le Discours mélancolique*, París, Anthropos, 1993. En el artículo "Forclusion" del *Grand Dictionnaire de la psychologie* (Larousse, 1991), Pascale Dégrange (miembro de la Asociación Freudiana) identifica la *Verwerfung* como un concepto freudiano que Lacan habría traducido (p. 310). Sobre la génesis de esa amalgama, que se remonta en parte a la tentativa de elaborar un diccionario de los conceptos en el marco de la EFP y bajo la dirección de Charles Melman, véase EFP, 2, p. 472. Véase también el proyecto de un *Livre compagnon de Lacan*, archivo de la EFP.

23. Conversación con el librero Thierry Garnier en febrero de 1993.

24. Jean Laplanche, André Bourguignon, Pierre Cotet, François Robert, *Traduire Freud*, París, PUF, 1988. Y E.R., "Freud à vos souhaits", *Libération*, 14 de abril de 1988.

25. Todas estas obras han sido ya citadas.

Bibliografía general
de los trabajos de Jacques Lacan

1 - Obras, artículos, intervenciones (1926-1978)
2 - El seminario (1951-1979)
3 - Textos dactilografiados o impresos que llevan el nombre o la firma de Jacques Lacan (1980-1981)
4 - Títulos e intertítulos del artículo sobre la familia de 1938.
5 - Correspondencia
6 - Fuentes bibliográficas
7 - Traducciones

1 - Obras, artículos, intervenciones (1926-1978)

1926 Con Th. Alajouanine y P. Delafontaine
"Fixité du regard avec hypertonie, prédominant dans le sens vertical avec conservation des mouvements automatico-réflexes; aspect spécial du syndrome de Parinaud par hypertonie associé à un syndrome extrapyramidal avec troubles pseudo-bulbaires",
Revue neurologique, II, 1926, pp. 410-418.

1928 Con M. Trénel
"Abasie chez une traumatisée de guerre",
Revue neurologique, II, 1928, pp. 233-237.

Con J. Lévy-Valensi y M. Meignant
"Roman policier. Du délire type hallucinatoire chronique au délire d'imagination",
Revue neurologique, I, 1928, pp. 738-739.
Annales médico-psychologiques, I, 1928, pp. 474-476.
L'Encéphale, 5, 1928, pp. 550-551.

1929 Con L. Marchand y A. Courtois
"Syndrome comitio-parkinsonien encéphalitique",
Revue neurologique, 1, 1928, pp. 233-237.
Annales médico-psychologiques, II, 1929, p. 185.
L'Encéphale, 7, 1929, p. 672.

Con G. Heuyer
"Paralysie générale avec syndrome d'automatisme mental",
L'Encéphale, 9, 1929, pp. 802-803.

Con R. Torgowla
"Paralysie générale prolongée",
L'Encéphale, 1, 1930, pp. 83-85.

1930 Con A. Courtois
"Psychose hallucinatoire encéphalitique",
Annales médico-psychologiques, 1, 1930, pp. 284-285.
L'Encéphale, 4, 1930, p. 331.

Con P. Schiff y *Madame* Schiff-Wertheimer
"Troubles mentaux homodromes chez deux frères hérédosyphilitiques",
L'Encéphale, 1, 1931, pp. 151-154.

"Crises toniques combinées de protusion de la langue et du trismus se produisant pendant le sommeil chez une parkinsonienne post-encéphalitique. Amputation de la langue consécutive",
L'Encéphale, 2, 1931, pp. 145-146.
Annales médico-psychologiques, II, 1930, p. 420.

1931 "Structures des psychoses paranoïaques",
Semaine des hôpitaux de Paris, 7 de julio de 1931, pp. 437-445.
Ornicar?, 44, primavera de 1988, pp. 5-18.

Con H. Claude y P. Migault
"Folies simultanées",
Annales médico-psychologiques, I, 1931, pp. 483-490.

"Écrits inspirés: schizographie",
Annales médico-psychologiques, II, 1931, pp. 508-522.
Aparecido en *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932).
2ª ed.: París, Seuil, 1975, pp. 365-382.
(Versión en español: *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* seguido de *Primeros escritos sobre la paranoia*, México, Siglo XXI, 1976.)

Con J. Lévy-Valensi y P. Migault
"Troubles du langage écrit chez une paranoïaque présentant des éléments délirants du type paranoïde (schizographie)",
Resumido en *Annales médico-psychologiques*, II, 1931, pp. 407-408.
Resumido en *L'Encéphale* (bajo el título: "Délire et écrits à type paranoïde chez une malade à présentation paranoïaque").

Con H. Ey
"Parkinsonisme et syndromes démentiels (protusion de la langue dans un des cas)",
Annales médico-psychologiques, II, 1931, pp. 418-428.

1932 Con H. Claude y P. Migault
"Spasme de torsion et troubles mentaux post-encéphalitiques",
Annales médico-psychologiques, I, 1932, pp. 546-551.

Traducción de "De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité" (Sigmund Freud, 1922),
Revue française de psychanalyse, 3, 1932, pp. 391-401.

De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité (tesis de doctorado en medicina, Facultad de Medicina de París),
París, Le François, 1932.
2ª ed.: París, Seuil, 1975,
y colección "Points", 1980.
(Versión en español: *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* seguido de *Primeros escritos sobre la paranoia*.)

1933 "Hiatus Irrationalis" (poema),
Le Phare de Neuilly, 1933 (revista de Lise Deharme).
Magazine littéraire, 11, 1977, p. 121.

Con H. Claude y G. Heuyer
"Un cas de démence précocissime",
Annales médico-psychologiques, 1, 1933, pp. 620-624.

Con G. Heuyer
"Un cas de perversion infantile par encéphalite épidémique précoce diagnostiquée par un syndrome moteur fruste",
Annales médico-psychologiques, 11, 1933, pp. 221-223.

Con G. Heuyer
"Alcoolisme subaigu à pouls normal ou ralenti. Coexistence du syndrome d'automatisme mental",
Annales médico-psychologiques, II, 1933, pp. 531-546.

"Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'experiénce",
Le Minotaure, 1, 1933, pp. 68-69.
Aparecido en *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932).
2ª ed.: París, Seuil, 1975, pp. 383-388.
(Versión en español: "El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia", en: *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* seguido de *Primeros escritos sobre la paranoia*.)

"Motifs du crime paranoïaque: le crime des sœurs Papin",
Le Minotaure, 3/4, 1933, pp. 25-28.
Obliques, 1972, pp. 100-103.
Aparecido en *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932).

2ª ed.: París, Seuil, 1975, pp. 389-398.
(Versión en español: "Motivos del crimen paranoico: el crimen de las hermanas Papin", en: *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* seguido de *Primeros escritos sobre la paranoia*.)

"Exposé général de nos travaux scientifiques".
Aparecido en *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932).
2ª ed.: París, Seuil, 1975, pp. 399-406.

Informe sobre la 84° Asamblea de la Sociedad Suiza de Psiquiatría llevada a cabo en Nyons-Prangins,
L'Encéphale, 11, 1933, pp. 686-695.

Intervención sobre el informe de J. Piaget:
"La psychanalyse et le développement intellectuel",
8° Congreso de psicoanalistas de lengua francesa (19 de diciembre de 1933),
Revue française de psychanalyse, 1, 1934, p. 34.
Ornicar? ("Valeur représentative du crime paranoïaque"), 31, 1984, p. 8.

1934 Intervención sobre la exposición de Ch. Odier:
"Conflits instinctuels et bisexualité",
Revue française de psychanalyse, 4, 1935, p. 683.
Ornicar? ("Psychanalyse et perversion"), 31, 1984, p. 8.

Intervención sobre la exposición de M. Friedman:
"Quelques réflexions sur le suicide",
Revue française de psychanalyse, 4, 1935, p. 686.
Ornicar? ("Le suicide"), 31, 1984, p. 9.

1935 Intervención sobre la exposición de P. Schiff:
"Psychanalyse d'un crime incompréhensible",
Revue française de psychanalyse, 4, 1935, pp. 690-691.
Ornicar?, 31, 1984, pp. 9-10.

Informe sobre *Hallucinations et délires* de H. Ey,
Évolution psychiatrique, 1, 1935, pp. 87-91.

Informe sobre *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychologiques* de E. Minkowski,
Recherches philosophiques, 5, 1935-1936, pp. 424-431.

Informe sobre la exposición de O. Codet:
"À propos de trois cas d'anorexie mentale",
Revue française de psychanalyse, 1, 1936, p. 127.
Ornicar? ("L'anorexie mentale"), 31, 1984, p. 10.

1936 "Le stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique", comunicación al 14° Congreso psicoanalítico internacional, Marienbad, entre el 2 y el 8 de agosto de 1936 (no remitido para su publicación).
Index del título de la comunicación: "The looking-glass-phase", en: *International Journal of Psychoanalysis,* 1, 1937, p. 78. Y notas manuscritas de F. Dolto del 16 de junio de 1936.

"Au-delà du principe de réalité" (Marienbad/Noirmoutier),
Évolution psychiatrique, 3, 1936, número especial, pp. 67-86.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 73-92.
(Versión en español: "Más allá del principio de realidad", en *Escritos 1,* 10ª ed. corregida y aumentada, México, Siglo XXI, 1984, pp. 67-84.)

Intervención sobre la exposición de P. Mâle:
"La formation du caractère chez l'enfant (la part de la structure et celle des événements)",
Évolution psychiatrique, 1, 1936, pp. 57-58.

Intervención sobre la exposición de H. Kopp:
"Les troubles de la parole dans leurs rapports avec les troubles de la motricité",
Évolution psychiatrique, 2, 1936, pp. 108-110.

Intervención sobre la exposición de J. Rouart:
"Du rôle de l'onirisme dans les psychoses de type paranoïaque et maniaque-dépressif",
Évolution psychiatrique, 4, 1936, pp. 87-89.

1937 Intervención sobre la exposición de M. Bonaparte:
"Vues paléobiologiques et biopsychiques",
Revue française de psychanalyse, 3, 1938, p. 551.
Ornicar? ("L'angoisse et le corps morcelé"), 31, 1984, pp. 10-11.

Intervención sobre la exposición de D. Lagache:
"Deuil et mélancolie",

Revue française de psychanalyse, 3, 1938, pp. 564-565.
Ornicar? ("Fixation maternelle et narcissisme"), 31, 1984, p. 11.

1938 Intervención sobre la exposición de R. Loewenstein:
"L'origine du masochisme et la théorie des pulsions",
10° Conferencia de psicoanalistas de lengua francesa, 21 y 22 de febrero de 1938.
Revue française de psychanalyse, 4, 1938, pp. 750-752.
Ornicar? ("L'instinct de mort"), 31, 1984, pp. 12-13.

"La famille"
Encyclopédie française, París, Larousse, 1938, tomo 8.40.3-16 y 42.1-8.
Reedición bajo el título: *Les Complexes familiaux dans la formation de l'individu,* Navarin, 1984 (sin los intertítulos ni la bibliografía).
(Versión en español: *La familia,* Barcelona-Buenos Aires, Argonauta, 1978.)

"De l'impulsion au complexe",
Resumen de una intervención,
Revue française de psychanalyse, 1, 1939, pp. 137-141.
Ornicar?, 31, 1984, pp. 14-19.

Intervención sobre la exposición de H. Ey:
"Les problémes physiopathologiques de l'activité hallucinatoire" (11 de enero de 1938),
Évolution psychiatrique, 2, 1938, pp. 75-76.

1939 Intervención sobre la exposición de H. Baruk:
"Des facteurs moraux en psychiatrie. La personnalité morale chez les aliénés",
Évolution psychiatrique, 2, 1939, pp. 32-33.

1945 "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée: un nouveau sophisme",
Cahiers d'art, 1940-1944, pp. 32-42.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 197-213.
(Versión en español: "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", en *Escritos 1,* pp.187-203.)

Conferencia en la ENS de la calle de Ulm en el marco de un ciclo organizado por Georges Gusdorf en noviembre. Inédita.

1946 "Le nombre treize et la forme logique de la suspicion",
Cahiers d'art, 1945-1946, pp. 389-393.

Ornicar?, 36, 1986, pp. 7-20.
Bulletin de l'Association freudienne, 16, 1986, pp. 3-12.

"Propos sur la causalité psychique",
Jornadas psiquiátricas de Bonneval, 28 de setiembre de 1946.
Aparecido en *Le Problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses* (con L. Bonnafé, H. Ey, S. Follin, J. Rouart), París, Desclée De Brouwer, 1950, pp. 123-165 (con alocución de clausura, pp. 215-216).
Aparecido en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 151-194 (sin la alocución de clausura).
(Versión en español: "Acerca de la causalidad psíquica", en *Escritos 1*, pp. 142-183.)

Intervención sobre la exposición de A. Borel:
"Le symptôme mental. Valeur et signification"(enero de 1946),
Évolution psychiatrique, 1, 1947, pp. 117-122.

Intervención sobre la exposición de G. Ferdière:
"Intérêt psychologique et psychopathologique des comptines et formulettes de l'enfance" (mayo de 1946),
Évolution psychiatrique, 3, 1947, pp. 61-62.

1947 "La psychiatrie anglaise et la guerre",
Évolution psychiatrique, 1, 1947, pp. 293-312.
Bulletin de l'Association freudienne, 22, 9.16.1987.
Aparecido en *La Querelle des diagnostics*, París, Navarin, 1986, pp. 15-42.

Respuestas a las preguntas acerca de la exposición: "La psychiatrie anglaise et la guerre",
Évolution psychiatrique, 1, 1947, pp. 317-318.

Intervención sobre la exposición de L. Bonnafé:
"Le personnage du psychiatre (étude méthodologique)" (25 de marzo de 1947),
Évolution psychiatrique, 3, 1948, pp. 52-55.

Texto dedicado a los "Problèmes psychosomatiques en chirurgie" (1947),
Annuaire de l'Académie de chirurgie de Paris, 73, 1947, pp. 370-373.

1948 Intervención sobre la exposición de F. Pasche:
"La délinquance névrotique",
Revue française de psychanalyse, 2, 1949, p. 315.
Ornicar? ("Délinquance et passage à l'acte"), 31, 1984, p. 19. Interven-

ción sobre la exposición de J. Leuba:
"Mère phallique et mère castratrice",
Revue française de psychanalyse, 3, 1949, p. 317.

Intervención sobre la exposición de J. R. Cuel:
"Place nosographique de certaines démences préséniles (types Pick et Alzheimer)" (25 de junio de 1948),
Évolution psychiatrique, 2, 1948, p. 72.

Intervención sobre la exposición de H. Hécaen:
"La notion de schéma corporel et ses applications en psychiatrie",
Évolution psychiatrique, 2, 1948, pp. 119-122.

"L'agressivité en psychanalyse",
11° Congreso de psicoanalistas de lengua francesa, mayo de 1948, Bruselas,
Revue française de psychanalyse, 3, 1948, pp. 367-368.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 101-124.
(Versión en español: "La agresividad en psicoanálisis", en *Escritos 1,* pp. 94-116.)

"Essai sur les réactions psychiques de l'hypertendue",
Congreso francés de cirugía (4 al 9 de octubre de 1948),
Actes du Congrès, pp. 171-176.

Intervención sobre la exposición de Ziwar:
"Psychanalyse des principaux syndromes psychosomatiques",
Revue française de psychanalyse, 2, 1949, p. 318.

Intervención sobre la exposición de S. A. Shentoub:
"Remarques méthodologiques sur la socio-analyse",
Revue française de psychanalyse, 2, 1949, p. 319.

1949 "Reglèment et doctrine de la Commission de l'enseignement de la Société psychanalytique de Paris",
Revue française de psychanalyse, 3, 1949, pp. 426-435.
Aparecido en *La Scission de 1953,* suplemento de *Ornicar?,* 7, 1976, pp. 29-36.

"Les conseillers et les conseillères d'enfants agréés par la Société psychanalytique de Paris",
Revue française de psychanalyse, 3, 1949, pp. 436-441.

Intervención sobre la exposición de R. Held:
"Le problème de la thérapeutique en médecine psychosomatique",
Revue française de psychanalyse, 3, 1949, p. 446.

"Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalitique",
16° Congreso internacional de psicoanálisis, Zurich (17 de julio de 1949),
Revue française de psychanalyse, 4, 1949, pp. 449-455.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 93-100.
(Versión en español: "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je], tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos 1,* pp. 86-93.)

Intervención sobre la exposición de F. Dolto:
"À propos de la poupée-fleur",
Revue française de psychanalyse, 4, 1949, p. 566.
Ornicar? ("La poupée-fleur de F. Dolto"), 31, 1984, pp. 21-22.

Intervención sobre la exposición de J. Fretet (en colaboración con R. Lyet):
"La relation hallucinatoire",
Évolution psychiatrique, 2, 1949, pp. 151-152.

Intervención sobre la exposición de J. Rouart:
"Délire hallucinatoire chez une sourde-muette",
Évolution psychiatrique, 2, 1949, pp. 236-238.

Intervención sobre la exposición de M. Bonaparte:
"Psyché dans la nature ou les limites de la psychogenèse",
Revue française de psychanalyse, 4, 1949, p. 570.
Ornicar? ("Le vivant et son *Umwelt*"), 31, 1984, p. 22.

Intervención sobre la exposición de M. Bouvet:
"Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans des cas de névrose obsessionnelle féminine",
Revue française de psychanalyse, 4, 1949, pp. 571-572.
Ornicar? ("La mère phallique"), 31, 1984, p. 22.

1950 Con M. Cenac:
"Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie", 13° Conferencia de psicoanalistas de lengua francesa (29 de mayo de 1950),
Revue française de psychanalyse, 1, 1951, pp. 5-29.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 125-149.
(Versión en español: "Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología", en: *Escritos 1,* pp. 117-141.)

Respuesta de Lacan a las intervenciones en la 13° Conferencia,
Revue française de psychanalyse, 1, 1951, pp. 5-29.
Ornicar? ("Psychanalyse et criminologie"), 31, 1984, pp. 23-27.

Intervención en el primer Congreso mundial de psiquiatría, París (del 18 al 27 de setiembre de 1950).
Aparecida en las actas del Congreso, París, Hermann y Cia., 1952.
Ornicar?, 30, 1984, pp. 7-10.

1951 Intervención sobre la transferencia,
14° Conferencia de psicoanalistas de lengua francesa (1951),
Revue française de psychanalyse, 1/2, 1952, pp. 154-163.
Aparecida en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 215-226.
(Versión en español en: *Escritos 1*, pp. 204-215.)

"Some reflections on the Ego",
British Psychoanalysis Society (2 de mayo de 1951),
International Journal of Psychoanalysis, 34, 1953, pp. 11-17.
Le Coq Héron, 78, 1980, pp. 3-13.

Intervención sobre la exposición de G. Amado:
"Éthique et psychologie d'un groupe d'adolescents inadaptés",
Évolution psychiatrique, 1, 1951, pp. 28-29.

Intervención sobre la exposición de P. Fouquet:
"Réflexions cliniques et thérapeutiques sur l'alcoolisme",
Évolution psychiatrique, 2, 1951, pp. 260-261.

Intervención sobre la exposición de A. Berge:
"Psychotérapie analytique et psychanalytique",
Évolution psychiatrique, 3, 1951, p. 382.

Intervención sobre la exposición de S. Lebovici:
"À propos du traumatisme sexuel chez la femme"(19 de junio de 1951),
Évolution psychiatrique, 3, 1951, pp. 403-404.

Intervención sobre la exposición de F. Pasche:
"Cent cinquante biographies de tuberculeux pulmonaires",
Évolution psychiatrique, 4, 1951, pp. 554-556.

"Psychanalyse dialectique?",
1° conferencia ante la SPP (diciembre de 1951).
Inédita.
Anunciada en *IJP*, vol. XXXV, parte III.

1952 Intervención sobre la exposición de J. Dreyfus-Moreau:
"Étude structurale de deux cas de névrose concentrationnaire",
Évolution psychiatrique, 2, 1952, pp. 217-218.

Intervención sobre la exposición de M. Benassy:
"Sur la théorie des instincts"
y de M. Bouvet:
"Le Moi dans la névrose obsessionnelle, relations d'objets et mécanismes de défense",
15° Conferencia de psicoanalistas de lengua francesa (París, 1952),
no publicada. *Cf. Revue française de psychanalyse*, 1, 1953, p. 212.

"Psychanalyse dialectique?",
2° conferencia ante la SPP (junio de 1952).
Inédita.

1953 Estatutos propuestos para el Institut de psychanalyse (enero de 1953),
Aparecido en *La Scission de 1953*, suplemento de *Ornicar?*, 7, 1976, pp. 57-63.

Intervención sobre la exposición de J. Aubry:
"Les formes graves de la carence de soins maternels" (23 de enero de 1953),
Évolution psychiatrique, 1, 1955, p. 31.

"Psychanlyse dialectique?",
3° conferencia ante la SPP (febrero de 1953).
Inédita.

Con R. Lévy y H. Danon-Boileau
"Considérations psychosomatiques sur l'hypertension artérielle",
Évolution psychiatrique, 3, 1953, pp. 397-409.
Ornicar?, 43, 1987, pp. 5-16.

"Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et Vérité dans la névrose",
Colegio de filosofía,
Centre de documentation universitaire, 1953.
Establecido por Jacques-Alain Miller, *Ornicar?*, 17/18, 1979, pp. 289-307.
Transcripción: Michel Roussan.

"Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel",
Bulletin de l'Association freudienne, 1, 1982, pp. 4-13.

"Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", Congreso de Roma (26 y 27 de setiembre de 1953),
La Psychanalyse, 1, 1956, pp. 81-166.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 229-322.
(Versión en español: "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", en: *Escritos 1*, pp. 227-310.)

"Discours et réponse aux interventions",
La Psychanalyse, 1, 1956, pp. 202-211 y 242-255.

1954 "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud" y "Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud",

Seminario del 10 de febrero de 1954,
La Psychanalyse, 1, 1956, pp. 17-28 y 41-49.
Aparecido en *Écrits,* París; Seuil, 1966, pp. 363-367 y 369-399.
(Versión en español: "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud" y "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", en: *Escritos 1,* pp. 354-365 y 366-383 respectivamente)

1955 Intervención sobre la exposición de J. Favez-Boutonier:
"Psychanalyse et philosophie",
Société française de philosophie (25 de enero de 1955),
Resumida en *Bulletin de la Société française de philosophie,* 1, 1955, pp. 37-41.
Rencontres psychanalytiques d'Aix-en-Provence (marzo de 1984), Belles Lettres, París, 1985.

"Variante de la cure type",
Encyclopédie médico-chirurgicale (EMC).
Psychiatrie, 3 de febrero de 1955, nº 37812-C-10.
(Texto suprimido de la EMC en 1960.)
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 323-362.
(Versión en español: "Variantes de la cura-tipo", en: *Escritos 1,* pp. 311-348.)

"Le séminaire sur *La Lettre volée*" (26 de abril de 1955),
La Psychanalyse, 2, 1957, pp. 1-44.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 9-61.

(Versión en español: "El seminario sobre *La carta robada*", en: *Escritos 1,* pp. 5-55.)

Véase también:
"Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse", *Le Séminaire,* libro II, 1954-1955, París, Seuil, 1978, pp. 225-240.
(Versión en español: "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica", en: *El seminario,* libro 2, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1983.)

"La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse",
Reelaboración de una conferencia hecha en la clínica neuropsiquiátrica de Viena (7 de noviembre de 1955),
Évolution psychiatrique, 1, 1956, pp. 225-252.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 406-436.
(Versión en español: "La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis", en: *Escritos 1,* pp. 384-418.)

Intervención en el coloquio sobre la anorexia mental (28 de noviembre de 1955).
Inédita.
Indexada en *La Psychanalyse,* 1, 1956, p. 290.

1956 Traducción de un texto de M. Heidegger: "Logos",
La Psychanalyse, 1, 1956, pp. 59-79 (última parte del texto no traducida).

Con W. Granoff
"Fetishism: the Symbolic, the Imaginary and the Real",
Aparecido en *Perversions: Psychodynamics and Therapy,* Nueva York, Random-House Inc., 1956.
2ª ed.: S. Lorand, M. Balint, comps., Londres, Ortolan Press, 1965, pp. 265-276.

Intervención sobre la exposición de C. Lévi-Strauss:
"Sur les rapports entre la mythologie et le rituel",
Société française de philosophie (21 de mayo de 1956),
Bulletin de la Société française de philosophie, 3, 1956, pp. 113-119.

"Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956",
Études philosophiques, 4, 1956 (número especial), pp. 567-584.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 459-491.
(Versión en español: "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956", en: *Escritos 1,* pp. 441-472.)

Intervención sobre la exposición de A. Hesnard:
"Réflexions sur le *Wo Es war, soll Ich werden,* de S. Freud",
La Psychanalyse, 3, 1957, pp. 323-324.

1957 Intervención sobre la exposición de D. Lagache:
"Fascination de la conscience par le moi",
La Psychanalyse, 3, 1957, p. 329.

Intervención sobre la exposición de G. Favez:
"Le rendez-vous avec le psychanalyste",
La Psychanalyse, 4, 1958, pp. 308-313.

"La psychanalyse et son enseignement",
Société française de philosophie (23 de febrero de 1957),
Bulletin de la Société française de philosophie, 2, 1957, pp. 65-101.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 437-458.
(Versión en español: "El psicoanálisis y su enseñanza", en *Escritos 1,* pp. 419-440.)
Ornicar? ("Dialogue avec les philosophes français"), 32, 1985, pp. 7-22.
(Versión en español: "Diálogos con los filósofos franceses", en: *Intervenciones y textos,* Buenos Aires, Manantial, 1985, pp. 60-80.)

Intervención sobre la exposición de J. Favez-Boutonier:
"Abandon et névrose",
Société française de psychanalyse (7 de mayo de 1957),
La Psychanalyse, 4, 1958, pp. 318-320.

"L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud",
Grupo de filosofía de la Fédération des étudiants des lettres, Sorbona-París (9 de mayo de 1957),
La Psychanalyse, 3, 1958, pp. 47-81.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 493-528.

Intervención sobre la exposición de P. Matussek:
"La psychothérapie des schizophrènes",
La Psychanalyse, 4, 1958, p. 332.

Conversación con Madeleine Chapsal para el diario *L'Express* (31 de mayo de 1957), bajo el título: "Clefs pour la psychanalyse".
Reed. en M. Chapsal, *Envoyez la petite musique,* París, Grasset, 1984, pp. 38-66.
Y *L'Âne,* 48, 1991 (sin mención del nombre de M. Chapsal).

"D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose" (redacción: diciembre de 1957-enero de 1958),
La Psychanalyse, 4, 1958, pp. 1-50.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 531-583.
(Versión en español: "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", en: *Escritos 2,* 10ª ed., México, Siglo XXI, 1984, pp. 513-564.)

1958 "Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir",
Critique, 131, 1958, pp. 291-315.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 739-764.
(Versión en español: "Juventud de Gide o la letra y el deseo", en: *Escritos 2,* pp. 719-743.)

"Die Bedeutung des Phallus" (La significación del falo),
Institut Max Planck, Munich (9 de mayo de 1958).
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 685-695.
(Versión en español: "La significación del falo", en *Escritos 2,* pp. 665-675.)

"La direction de la cure et les principes de son pouvoir",
Coloquio internacional de Royaumont (10 al 13 de julio de 1958),
La Psychanalyse, 6, 1961, pp. 149-206.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 585-645.
(Versión en español: "La dirección de la cura y los principios de su poder", en: *Escritos 2,* pp. 565-626.)

Notas sobre el informe de Daniel Lagache:
"Psychanalyse et structure de la personnalité",
Coloquio internacional de Royaumont (10 al 13 de julio de 1958),
La Psychanalyse, 6, 1961, pp. 111-147.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 647-684.
(Versión en español: "Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad", en *Escritos 2*)

Intervención en el IV Congreso internacional de psicoterapia, Barcelona (octubre de 1958),
L'Âne, 51, julio-setiembre de 1992 (bajo el título: "La psychanalyse vraie et la fausse").

Intervención sobre la exposición de S. Leclaire:
"L'obsessionnel et son désir" (25 de noviembre de 1958),
Évolution psychiatrique, 3, 1959, pp. 409-411.

1959 "À la mémoire d'Ernest Jones: sur sa théorie du symbolisme" (enero-marzo de 1959),
La Psychanalyse, 5, 1959, pp. 1-20.
Aparecido en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 697-717.
(Versión en español: "En memoria de Ernest Jones: sobre su teoría del simbolismo", en: *Escritos 2*, pp. 676-695.)

1960 "Éthique de la psychanalyse. La psychanalyse est-elle constituant pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite?",
Facultés universitaires de Saint-Louis, Bruselas (9 y 10 de marzo de 1960),
Quarto, suplemento belga de *La Lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne*, 6, 1982, pp. 5-24.

Intervención sobre la exposición de C. Perelman:
"L'idée de rationalité et la règle de justice",
Societé française de philosophie (23 de abril de 1960),
Bulletin de la Société française de philosophie, 1, 1961, pp. 29-33.
Aparecida también bajo el título "La métaphore du Sujet" en: *Écrits*.

"Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine",
Coloquio internacional de psicoanálisis, Universidad Municipal de Amsterdam (5 al 9 de setiembre de 1960),
La Psychanalyse, 7, 1964, pp. 3-14.
Aparecido en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 725-736.
(Versión en español: "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina", en *Escritos 2*, pp. 704-715.)

"Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien",
Congreso de Royaumont. Coloquios filosóficos internacionales (19 al 23 de septiembre de 1960),
Aparecido en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 793-827.
(Versión en español: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en: *Escritos 2*, pp. 773-807.)

"Position de l'inconscient",
Congreso de Bonneval (31 de octubre al 2 de noviembre de 1960),
Resumido en *L'Inconscient*, París, Desclée De Brouwer, 1966, pp. 159-170.
Aparecido en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 829-850.
(Versión en español: "Posición del inconsciente", en: *Escritos 2*, pp. 808-829.)

1961 "Maurice Merleau-Ponty",
Les Temps modernes, 184-185, 1961, pp. 245-254.

Intervención en las jornadas provinciales de octubre, SFP.
Grabación: Wladimir Granoff.

1962 "Kant avec Sade",
Critique, 191, 1963, pp. 291-313.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 765-790 (sin la nota de introducción).

Intervención en las jornadas de marzo, SFP.
Inédita.

Conferencia en la EP, "De ce que j'enseigne" (23 de enero de 1963).
Transcripción: Michel Roussan.

1963 Conferencia sobre "Les noms du père" (título del seminario 1963-1964, interrumpido por la segunda escisión, 20 de noviembre de 1963).
Notas de Françoise Dolto, Nicole Guillet, Jean Oury.
Transcripción: versión Laborde

1964 "Du *'Trieb'* de Freud et du désir du psychanalyste",
Coloquio "Technique et casuistique" (7 al 12 de enero de 1964), Universidad de Roma,
Archivio di filosofia, tecnica e casistica, Padua, Cedam, 1964, pp. 51-53 y 55-60.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 851-854.
(Versión en español: "Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista", en *Escritos 2,* pp. 830-833.)

Intervención sobre la exposición de P. Ricœur:
"Technique et non-technique dans l'interprétation",
Coloquio "Technique et casuistique",
Ibid., p. 44.

Intervención sobre la exposición de A. de Waelhens:
"Note pour une épistémologie de la santé mentale",
Coloquio "Technique et casuistique",
Ibid., pp. 87-88.

Intervención sobre la exposición de Filiasi Carcano:
"Morale tradizionale et societa contemporanea",

Coloquio "Technique et casuistique",
Ibid., p.106.

Intervención sobre la exposición de R. Marlé:
"Casuistique et morales modernes de situation",
Coloquio "Technique et casuistique",
Ibid., p. 117.

Acta de fundación de la École freudienne de Paris (21 de junio de 1964).
Nota adjunta.
Preámbulo.
Funcionamiento y administración.
1er Anuario de la École freudienne de Paris, 1965, y siguientes.
Nota sobre algunos elementos de doctrina (19 de setiembre de 1964),
Circular de la École freudienne de Paris, sin firmar.
Borrador del texto de mano de Lacan, redactado en colaboración con Serge Leclaire. Archivo S. L.

"Le Sujet",
Conferencia en la ENS de la calle de Ulm, apuntes de Étienne Balibar (11 de diciembre de 1964).
Archivo Étienne Balibar.

1965 "Hommage fait à Marguerite Duras du *Ravissement de Lol V. Stein*",
Cahiers Renaud-Barrault, 52, París, Gallimard, 1965, pp. 7-15.
Ornicar?, 34, pp. 7-13.
(Versión en español: "Homenaje hecho a Marguerite Duras", en: *Conjetural* 3, abril de 1984, Buenos Aires.)

"La science et la vérité",
Cahiers pour l'analyse, 1, 1966, pp. 7-30.
Aparecido en *Écrits,* París, Seuil, 1966, pp. 855-877.
(Versión en español: "La ciencia y la verdad", en: *Escritos 2,* pp. 834-856.)

1966 "Réponse à des étudiants en philosophie"(9 de febrero de 1966),
Cahiers pour l'analyse, 3, 1966, pp. 5-13.
(Versión en español: "Respuesta a unos estudiantes de filosofía sobre el objeto del psicoanálisis", en Lacan y otros, *Significante y sutura en el psicoanálisis,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

Seis conferencias en las universidades norteamericanas sobre el tema:
"Le désir et la demande" (febrero-marzo de 1966).
Inéditas.

"Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject Whatever",
Intervención y discusión en el simposio de la Universidad Johns Hopkins (18 al 21 de octubre de 1966),
The Structuralist Controversy, J.H.U.P., 1970, pp. 186-201.
Traducción francesa anónima.

Intervención en el Collège de médecine sobre:
"La place de la psychanalyse dans la médecine" (con G. Raimbault, J. Aubry, P. Royer, H. P. Klotz),
Cahiers du Collège de médecine, 12, 1966, pp. 761-724.
Lettres de l'École freudienne (bajo el título "Psychanalyse et médecine"), 1, 1967, pp. 34-61.
(Versión en español: "Psicoanálisis y medicina", en: *Intervenciones y textos* 1, Buenos Aires, Manantial, 1985.)
Le Bloc-notes de la psychanalyse, Ginebra, 7, 1987.

Écrits, París, Seuil, 1966.
Recopilación de artículos e intervenciones ya mencionados más textos inéditos (34 títulos en total).
(Versión en español: *Escritos 1* y *2*, 10ª ed., México, Siglo XXI, 1984.)
Textos inéditos:
- "Ouverture de ce recueil" ["Obertura de esta recopilación", pp. 3-4]
- "Présentation de la suite
- "Parenthèse des parenthèses"
- "De nos antécédents" ["De nuestros antecedentes", pp. 59-64]
- "Du sujet enfin en question" ["Del sujeto por fin cuestionado", pp. 219-226]
- "D'un dessein" ["De un designio", pp. 349-353]
- "D'un syllabaire après-coup" ["De un silabario *a posteriori*", pp. 696-703]
- "La métaphore du Sujet" (2ª edición). ["La metáfora del sujeto", pp. 867-870]
Con un índice razonado de los conceptos principales y una tabla comentada de las representaciones gráficas (2ª edición), por Jacques-Alain Miller. Trabajo editorial: François Wahl.

Presentación de la traducción de P. Duquenne:
Mémoires d'un névropathe (D. P. Schreber),
Cahiers pour l'analyse, 5, 1966, pp. 69-72.
Ornicar?, 38, 1986, pp. 5-9 (no retomada para la publicación del libro, traducida por P. Duquenne y N. Sels, París, Seuil, 1975).

Conversación con Pierre Daix,
Les Lettres françaises, 26 de noviembre de 1966.

Conversación con Gilles Lapouge,
"Un psychanalyste s'explique. Auteur mystérieux et prestigieux: Jacques Lacan veut que la psychanalyse redevienne la peste",
Le Figaro littéraire, 1° de diciembre de 1966.

"Petit discours à la ORTF"(2 de diciembre de 1966),
Recherches, 3/4, 1976, pp. 5-9.

Entrevista para la RTB (14 de diciembre de 1966),
Quarto, 7, 1982, pp. 7-11.

Charla con Gilles Lapouge,
"Sartre contre Lacan: bataille absurde".
Le Figaro littéraire, 22 de diciembre de 1966.

Charla con François Wahl,
Transmitida por radio el 8 de febrero de 1967,
Bulletin de l'Association freudienne, 3, 1986, pp. 6-7.

1967 Proposición del 9 de octubre de 1967, primera versión,
Analytica, 8, 1978, pp. 3-26.

Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la École,
Scilicet, 1, 1968, pp. 14-30.
(Versión en español: *Ornicar?,* 1, Barcelona, 1981.)

Discurso de clausura de las Jornadas sobre las psicosis en el niño, París (22 de octubre de 1967),
Recherches, diciembre (número especial).
Enfance aliénée, II, pp. 143-152.
Aparecido en *Enfance aliénée,* París, UGE (10/18), 1972, pp. 295-306.
Luego *Enfance aliénée, l'enfant, la psychose et l'institution,* Denoël, 1984, pp. 255-267.

"Petit discours aux psychiatres" (10 de noviembre de 1967),
Cercle psychiatrique H. Ey - Sainte Anne.

Entrevista en la *Fiera letteraria,* 1967, pp. 11-18.

Discurso en la École freudienne de Paris (6 de diciembre de 1967),
Scilicet, 2/3, 1970, pp.9-24.

"La méprise du Sujet supposé savoir" (14 de diciembre de 1967),
Instituto francés de Nápoles,
Scilicet, 1, 1968, pp. 31-41.

"Une procédure pour la passe" (9 de octubre de 1967),
Ornicar?, 37, 1986, pp. 7-12.

"De Rome 53 à Rome 67: La psychanalyse. Raison d'un échec",
Universidad de Roma (15 de diciembre de 1967),
Scilicet, 1, 1968, pp. 42-50.

"De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité" (18 de diciembre de 1967),
Instituto francés de Milán,
Scilicet, 1, 1968, pp. 51-60.

1968 "Introduction de *Scilicet* au titre de la revue de l'École freudienne de Paris",
Scilicet, 1, 1968, pp. 3-13.

"Jacques Lacan commente la naissance de *Scilicet*",
Charla con R. Higgins.
Le Monde, 16 de marzo de 1968.

Intervención en el Congreso de la École freudienne de Paris sobre:
"Psychanalyse et psychothérapie", Estrasburgo (12 de octubre de 1968),
Lettres de l'École freudienne, 6, 1969, pp. 42-48.

Intervención sobre la exposición de P. Benoît:
"Thérapeutique - Psychanalyse - Objet",
Congreso de Estrasburgo (12 de octubre de 1968),
Lettres de l'École freudienne, 6, 1969, p. 39.

Intervención sobre la exposición de M. Ritter:
"Du désir d'être psychanaliste, ses effets au niveau de la pratique psychothérapique de l'élève analyste",
Congreso de Estrasburgo (12 de octubre de 1968),
Lettres de l'École freudienne, 6, 1969, pp.92.94.

Intervención sobre la exposición de J. Nassif:
"Sur le discours psychanalytique",
Congreso de Estrasburgo (12 de octubre de 1968),
Lettres de l'École freudienne, 7, 1970, pp. 40-43.

Intervención sobre la exposición de M. de Certau:
"Ce que Freud fait de l'histoire". Nota a propósito de "Une névrose démoniaque au XVII^{e} siècle",
Congreso de Estrasburgo (12 de octubre de 1968),
Lettres de l'École freudienne, 7, 1970, p. 84.

Intervención sobre la exposición de J. Rudrauf:
"Essai de dégagement du concept psychanalytique de psychothérapie",
Congreso de Estrasburgo (12 de octubre de 1968),
Lettres de l'École freudienne, 7, 1970, pp. 136-137.

Intervención sobre la exposición de J. Oury:
"Stratégie de sauvetage de Freud",
Congreso de Estrasburgo (12 de octubre de 1968),
Lettres de l'École freudienne, 7, 1970, pp. 146 y 151.

"En guise de conclusion",
Discurso de clausura del Congreso de Estrasburgo (12 de octubre de 1968),
Lettres de l'École freudienne, 7, 1970, pp. 157-166.

1969 Alocución ante el *jury d'accueil* de la EFP en la Asamblea antes de su voto (25 de enero de 1969),
Scilicet, 2/3, 1970, pp.49-51.

Intervención sobre la exposición de M. Foucault:
"Qu'est-ce qu'un auteur?",
Société française de philosophie, 22 de febrero de 1969,
Bulletin de la Société française de philosophie, 3, 1969, p. 104.
Littoral, 9, 1983. pp. 31-32.

Textos de Jacques Lacan enviados a J. Aubry (10 de enero de 1969),
Aparecidos en *Enfance abandonée. La carence de soins maternels,* París, Scarabée, A.-M. Métailié, 1983.
Ornicar? (bajo el título: "Deux notes sur l'enfant"), 37, 1986, pp. 13-14.

Respuesta al pedido de informes biobibliográficos,
Anthologie des psychologues français contemporains, bajo la dirección de D. Hameline y H. Lesage, París, PUF, 1969, pp. 322-323.

Primer impromptu de Vincennes:
"Le discours de l'universitaire" (3 de diciembre de 1969),
Primera de cuatro conferencias que debían ser pronunciadas en el marco del seminario 1969-1970 y reunidas bajo el título "Analyticon",
Magazine littéraire, 121, 1977, pp. 21-24.

Presentación de la publicación de los *Écrits I* (14 de diciembre de 1969), *Écrits I,* París, Seuil, col. "Points", 1970.
(Versión en español: "Presentación", en: *Escritos 1.*)

"Préface" (Noël 1969),
Aparecido en *Jacques Lacan* de Anika Lemaire, Bruselas, P. Mardaga, 1970, 2ª ed.
(Versión en español: "Prefacio", en: Rifflet-Lemaire, Anika, *Lacan,* Buenos Aires, Sudamericana, 1979.)

1970 Segundo impromptu de Vincennes:
"Des unités de valeur" (14 de marzo de 1970),
Segunda de cuatro conferencias que debían ser pronunciadas en el marco del seminario 1969-1970 y reunidas bajo el título "Analyticon",
Véase *L'Envers de la psychanalyse, Séminaire,* libro XVII.
Las dos últimas conferencias no fueron leídas.

Intervención sobre la exposición de Ph. Rappard:
"De la conception grecque de l'éducation et de l'enseignement de la psychanalyse",
Congreso de la École freudienne de Paris sobre "L'enseignement de la psychanalyse" (17 al 19 de abril de 1970),
Lettres de l'École freudienne, 8, 1971, pp. 8-10.

Intervención sobre las exposiciones de M. Montrelay y F. Baudry:
"Sur l'enseignement de la psychanalyse à Vincennes",
Congreso de la École freudienne de Paris (17 al 19 de abril de 1970),
Lettres de l'École freudienne, 8, 1971, pp. 187.

Intervención sobre la exposición de Ch. Melman:
"Propos à prétention roborative avant le Congrès",
Congreso de la École freudienne de Paris (17 al 19 de abril de 1970),
Lettres de l'École freudienne, 8, 1971, pp. 199 y 203-204.

Discurso de clausura del Congreso de la École freudienne de Paris (19 de abril de 1970),
Scilicet, 2/3, 1978, pp. 391-399.
Lettres de l'École freudienne, 8, 1971, pp. 205-217.

"Radiophonie", realizado por Robert Georgin (5, 10, 19 y 26 de junio de 1970 - RTB, 7 de junio de 1970 - ORTB),
Scilicet, 2/3, 1970, pp. 55-99.
Primera versión leída el 8 de abril de 1970. Véase *Le Séminaire,* libro

XVII. Texto dactilografiado de la versión original. Archivos Robert Georgin.
(Versión en español: "Radiofonía", en: Lacan, Jacques, *Psicoanálisis, radiofonía y televisión,* Barcelona, Anagrama, 1980.)

Liminar (septiembre de 1970),
Scilicet, 2/3, 1970, pp. 5-6.

Comentario al discurso de la EFP del 6 de diciembre de 1967 (1 de octubre de 1970),
Scilicet, 2/3, 1970, pp. 24-29.

Exposición en lo del doctor G. Daumézon,
Bulletin de l'Association freudienne, enero de 1987.

1971 Intervención sobre la exposición de Ch. Bardet-Giraudon:
"Du roman conçu comme le discours même de l'homme qui écrit",
Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, pp. 20-30.

Intervención sobre la exposición de P. Lemoine:
"A propos du désir du médecin",
Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, pp. 69 y 74-78.

Intervención sobre la exposición de J. Guey:
"Contribution à l'étude du sens du symptôme épileptique",
Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, pp. 151-155.

Intervención sobre la exposición de S. Ginestet-Delbreil:
"La psychanalyse est du côté de la vérité",
Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, p. 166.

Intervención sobre la exposición de A. Didier-Weill y M. Silvestre:
"À l'écoute de l'écouté",

Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, pp. 176-182.

Intervención sobre la exposición de P. Mathis:
"Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique analytique",
Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, pp. 195-196 y 202-205.

Intervención sobre la exposición de S. Zlatine:
"Technique de l'intervention: incidence de l'automatisme de répétition de l'analyste",
Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, pp. 254-255 y 260.

Intervención sobre la exposición de C. Conté y L. Beirnaert:
"De l'analyse des résistances au temps de l'analyse",
Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, pp. 334-336.

Intervención sobre la exposición de J. Rudrauf:
"De la règle fondamentale",
Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, p. 374.

Intervención sobre la exposición de S. Leclaire:
"L'objet a dans la cure",
Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, pp. 445-450.

Intervención sobre la exposición de P. Delaunay:
"Le moment spéculaire dans la cure, moment de rupture",

Congreso de la École freudienne de Paris sobre "La technique psychanalytique",
Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, pp. 471-473.

Écrits II, París, Seuil, colección "Points", 1971.

Discurso de clausura del Congreso de Aix-en-Provence (20 al 23 de mayo de 1971),
Lettres de l'École freudienne, 9, 1972, pp. 507-513.

Opinión de Jacques Lacan sobre "Un métier de chien" de D. Desanti,
Le Monde, 19 de noviembre de 1971.

"Lituraterre",
Littérature, 3, 1971, pp. 3-10.
Véase *Le Séminaire,* libro XVIII, sesión del 12 de mayo de 1971.
Ornicar?, 41, 1984, p. 513.
(Versión en español: *Suplemento de las notas,* EFBA, 1980.)

1972 "Avis aux lecteurs japonais",
Prefacio a la traducción de los *Écrits* en japonés,
La Lettre de l'École de la cause freudienne, 3, 1981, pp. 2-3.

"L'Étourdit" (14 de julio de 1972),
Scilicet, 4, 1973, pp. 5-52.
(Versión en español: "El atolondradicho", en *Escansión,* 1, Buenos Aires, Barcelona, Paidós, 1984.)

Discurso de apertura de las Jornadas de la École freudienne de Paris (29 y 30 de septiembre de 1972 y 1° de octubre de 1972),
Lettres de l'École freudienne, 11, 1972, pp. 2-3.

Intervención sobre la exposición de C. Conté:
"Sur le mode de présence des pulsions partielles dans la cure",
Jornadas de la École freudienne de Paris (29 y 30 de setiembre de 1972 y 1° de octubre de 1972),
Lettres de l'École freudienne, 11, 1972, pp. 22-24.

Intervención sobre la exposición de M. Safouan:
"La fonction du père réel",
Jornadas de la École freudienne de Paris (29 y 30 de setiembre de 1972 y 1° de octubre de 1972),
Lettres de l'École freudienne, 11, 1972, pp. 140-141.

Intervención sobre la exposición de J. Allouch:
"Articulation entre la position médicale et celle de l'analyste",
Jornadas de la École freudienne de Paris (29 y 30 de setiembre de 1972 y 1 de octubre de 1972),
Lettres de l'École freudienne, 11, 1972, p. 230.

Intervención en el transcurso de una mesa redonda reunida alrededor de J. Clavreul,
Jornadas de la École freudienne de Paris (29 y 30 de setiembre de 1972 y 1° de octubre de 1972),
Lettres de l'École freudienne, 11, 1972, p. 215.

"Propos en guise de conclusion aux Journées de l'École freudienne de Paris" (1° de octubre de 1972),
Lettres de l'École freudienne, 11, 1972, p. 215.

"Du discours psychanalytique",
Universidad de Milán, Instituto de psicología de la Facultad de medicina (12 de mayo de 1972).
Extraído de la colección *Lacan in Italia, 1973-1978*, Milán, La Salamandra, 1978.
Bulletin de l'Association freudienne, 10, 1984, pp. 3-15.

"La mort est du domaine de la foi",
Hall central de la Universidad de Louvain (13 de octubre de 1972),
Quarto, suplemento belga de la *Lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne*, 3, 1981, pp. 5-20.
Océaniques, FR3, emisión del 11 de enero de 1988 (filme difundido por MK7).

"Jacques Lacan à l'École belge de psychanalyse",
Sesión extraordinaria de la École belge de psychanalyse (14 de octubre de 1972),
Quarto, suplemento belga de la *Lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne*, 5, 1981, pp. 4-22.

1973 "La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel",
Museo de la ciencia y de la técnica, Milán,
Scuola Freudiana (3 de febrero de 1973),
Bulletin de l'Association freudienne, 17, 1986, pp. 3-13.

Intervención en la reunión organizada por la Scuola Freudiana, Milán (4 de febrero de 1973),
Bulletin de l'Association freudienne, 18, 1986, pp. 3-13.

Charla de B. Poirot-Delpech con Lacan:
"Propos élucidés",
Le Monde, 5 de abril de 1973.

"Note italienne" (1973),
Ornicar?, 25, 1982, pp. 7-10.
Figura también bajo el título: "Lettre adressée à trois psychanalystes italiens"(fechada en abril de 1974),
Spirales, 9, 1981, p. 60.
Lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne, 9, 1982, p. 2.

Intervención sobre la histeria,
Jornadas de estudios de la Alliance française (junio de 1973),
Inédita.

Declaración de Lacan a France-Culture a propósito del 28° Congreso internacional de psicoanálisis, París, (julio de 1973),
Le Coq Héron, 46/47, 1974. pp. 3-8.

Introducción a la edición alemana de los *Écrits*, Walter-Verlag (7 de octubre de 1973),
Scilicet, 5, 1975, pp. 11-17.

Intervención en la sesión de trabajo sobre "L'École freudienne en Italie",
Congreso de l'École freudienne de Paris, La Grande-Motte (1° al 4 de noviembre de 1973),
Lettres de l'École freudienne, 15, 1975, pp. 235-244.

Intervención sobre las exposiciones de introducción de J. Clavreul y de J. Oury,
Congreso de l'École freudienne de Paris, La Grande-Motte (1° al 4 de noviembre de 1973),
Lettres de l'École freudienne, 15, 1975, pp. 16-19.

Intervención sobre la exposición de introducción de S. Leclaire,
Congreso de l'École freudienne de Paris, La Grande-Motte (1° al 4 de noviembre de 1973),
Lettres de l'École freudienne, 15, 1975, pp. 26-28.

Intervención,
Congreso de l'École freudienne de Paris, La Grande-Motte (1° al 4 de noviembre de 1973),
Lettres de l'École freudienne, 15, 1975, pp. 69-80.

Intervención en un debate sobre "La formation des analystes",
Congreso de l'École freudienne de Paris, La Grande-Motte (1° al 4 de noviembre de 1973),
Lettres de l'École freudienne, 15, 1975, pp. 132-139.

Intervención en la sesión de trabajo sobre "La passe",
Congreso de l'École freudienne de Paris, La Grande-Motte (1° al 4 de noviembre de 1973),
Lettres de l'École freudienne, 15, 1975, pp. 185-193.
Ornicar?, "Sur l'expérience de la passe", 12/13, 1977, pp. 117-123.
(Versión en español: "Sobre la experiencia del pase", en *Ornicar?,* 1, Barcelona, 1981.

Intervención en la sesión de trabajo sobre "Le Dictionnaire", presentada por Ch. Melman,
Congreso de l'École freudienne de Paris, La Grande-Motte (1° al 4 de noviembre de 1973),
Lettres de l'École freudienne, 15, 1975, pp. 206-210.

1974 *Télévision*
Charla con Jacques-Alain Miller, filmada por Benoît Jacquot, difundida por la ORTF el 9 y el 16 de marzo de 1974.
Texto publicado bajo el título *Télévision,* París, Seuil, 1974.
Cassette: Vision-Seuil, 1990.

"L'Éveil du printemps",
Prefacio a la pieza de Wedekind,
Aparecido en *L'Éveil du printemps,* París, Gallimard, 1974.

"La logique et l'amour",
Clínica de enfermedades nerviosas y mentales, Roma (21 de marzo de 1974),
Inédito.

Intervención,
Centro cultural francés, Roma (22 de marzo de 1974),
Inédito.

Intervención,
Scuola Freudiana, Milán (30 de marzo de 1974),
Inédito.

Carta dirigida a tres psicoanalistas italianos (abril de 1974),
Spirales, 9, 1981, p. 60.

La Lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne, 9 de febrero de 1982. Figura también bajo el título: "Note italienne", fechada en 1973, en *Ornicar?,* 25, 1982, pp. 7-10.

Intervención en una reunión llevada a cabo bajo la sigla "La cause freudienne",
Milán, 1° de junio de 1974,
Inédita.

Conferencia de prensa,
7° Congreso de la École freudienne de Paris,
Roma (31 de octubre al 3 de noviembre de 1974),
Lettres de l'École freudienne, 16, 1975, pp. 6-26.

Discurso de apertura del Congreso,
Congreso de Roma (31 de octubre al 3 de noviembre de 1974),
Lettres de l'École freudienne, 16, 1975, pp. 27-28.

La tercera, intervención en el Congreso de Roma (31 de octubre al 3 de noviembre de 1974),
Lettres de l'École freudienne, 16, 1975, pp. 177-203.

Discurso de clausura del Congreso,
Congreso de Roma (31 de octubre al 3 de noviembre de 1974),
Lettres de l'École freudienne, 16, 1975, pp. 360-361..

1975 "Peut-être à Vincennes?",
Proposición de Lacan (enero 1975),
Ornicar?, 1, 1975, pp. 3-5.

Respuesta de Lacan a una pregunta planteada,
Estrasburgo (26 de enero de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 17, 1976, pp. 221-223.

Discurso de apertura de las Jornadas de la École freudienne de Paris,
París (12 y 13 de abril de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 18, 1976, pp. 1-3.

Respuesta de Lacan a M. Ritter,
Jornadas de la École freudienne de Paris, París (12 y 13 de abril de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 18, 1976, pp. 8-12.

Intervención en la sesión de trabajo sobre:
"Les concepts fondamentaux et la cure",

Jornadas de la École freudienne de Paris, París (12 y 13 de abril de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 18, 1976, pp. 35-37.

Intervención en la sesión de trabajo sobre:
"La forclusion",
Jornadas de la École freudienne de Paris, París (12 y 13 de abril de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 18, 1976, p. 89.

Intervención en la sesión de trabajo sobre:
"L'éthique de la psychanalyse",
Jornadas de la École freudienne de Paris, París (12 y 13 de abril de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 18, 1976, p. 154.

Intervension en la sesión de trabajo sobre:
"Du plus un",
Jornadas de la École freudienne de Paris, París (12 y 13 de abril de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 18, 1976, pp. 220-245.

"Introducción a esta publicación",
presentación de RSI,
Ornicar?, 2, 1975, p. 88.

Intervención en la sesión de trabajo sobre:
"Du plus un et de la mathématique",
Jornadas de la École freudienne de Paris, París (12 y 13 de abril de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 18, 1976, pp. 246-257.

Discurso de clausura de las Jornadas de la École freudienne de Paris, París (12 y 13 de abril de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 18, 1976, p. 258.

"Joyce, le symptôme",
Actes du 5^e^ symposium James Joyce, Éditions du CNRS, París, 1979.
"*L'Âne,* 6, 1982, pp. 3-5.
Joyce avec Lacan, bajo la dirección de Jacques Aubert, París, Navarin, 1987 (bajo el título "Joyce, le symptôme II",) pp. 31-36.

"Joyce, le symptôme I",
Apertura del 5° simposio internacional James Joyce (16 de junio de 1975).

Texto establecido por Jacques-Alain Miller a partir de notas tomadas por Éric Laurent,
publicada en *Joyce avec Lacan,* op. cit., pp. 21-29.

Conferencia en Ginebra sobre "Le symtôme"(4 de octubre de 1975),
Le Bloc-notes de la psychanalyse, 5, 1985, pp. 5-23.

Columbia University - Auditorium, School of International Affairs (1° de diciembre de 1975),
Scilicet, 6/7, 1975, pp. 53-63.
Transcripción inédita a cargo de Pamela Tytell.

Massachusetts Institute of Technology (2 de diciembre de 1975),
Scilicet, 6/7, 1975, pp. 53-63.
Complementos: Thérèse Parisot, transcripción inédita; Sherry Turkle, *La France freudienne,* París, Grasset, 1982, p. 293; Robert Georgin, *Jakobson,* Cahiers Cistre, 5, Lausanne, L'Âge d'homme, 1978, p. 129.

Discurso de apertura,
Jornadas de estudio de la École freudienne de Paris, París (14 y 15 de junio de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 24, 1978, p. 7.

Intervención sobre la exposición de A. Albert:
"Le plaisir et la règle fondamentale",
Jornadas de estudio de la École freudienne de Paris (14 y 15 de junio de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 24, 1978, pp. 22-24.

"Freud à jamais",
Charla con Emilio Granzotto, Roma,
Inédita.

Discurso de clausura,
Jornadas de la École freudienne de Paris, París (12 y 13 de abril de 1975),
Lettres de l'École freudienne, 24, 1978, pp. 247-250.

Conferencias y charlas en las universidades norteamericanas,
Yale University, Kanzer Seminar (24 de noviembre de 1975),
Scilicet, 6/7, 1975, pp. 7-37.

Yale University - Law School Auditorium (25 de noviembre de 1975),
Scilicet, 6/7, 1975, pp. 38-41.

Charla sobre "Freud y el psicoanálisis",
Biblioteca Salvat, 28, Barcelona, 1975, pp. 10-19.

1976 Intervención en las conferencias del Champ freudien (9 de marzo de 1976),
Analytica, suplemento del n° 9 de *Ornicar?,* 1977.

Discurso de clausura del 8° Congreso de la École freudienne de Paris, Estrasburgo (21 al 24 de marzo de 1976),
Lettres de l'École freudienne, 19, 1976, pp. 555-559.

"Faire mouche",
a propósito del filme de Benoît Jacquot: *L'Assassin musicien,*
Le Nouvel Observateur, 29 de marzo de 1976.

Prefacio a la edición inglesa del *Séminaire,* libro XI:
"Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse" (17 de mayo de 1976),
Ornicar?, 12/13, 1977, pp. 124-126.

Nota liminar a la presentación de la escisión de 1953,
Aparecida en *La Scission de 1953,* suplemento de *Ornicar?,* 7, 1976, p. 3.

Intervención sobre la exposición de M. Ritter:
"À propos de l'angoisse dans la cure",
Jornadas de la École freudienne de Paris (31 de octubre al 2 de noviembre de 1976),
Lettres de l'École freudienne, 21, 1977, p. 89.

Intervención sobre la exposición de J. Petitot:
"Quantification et opérateur de Holbert",
Jornadas de la École freudienne de Paris (31 de octubre al 2 de noviembre de 1976),
Lettres de l'École freudienne, 21, 1977, p. 129.

Respuesta de Lacan a preguntas sobre los nudos y el inconsciente, Jornadas de la École freudienne de Paris (31 de octubre al 2 de noviembre de 1976),
Lettres de l'École freudienne, 21, 1977, pp. 471-475.

Discurso de clausura,
Jornadas de la École freudienne de Paris (31 de octubre al 2 de noviembre de 1976),
Lettres de l'École freudienne, 21, 1977, pp. 506-509..

1977 "Ouverture de la Section clinique" (5 de enero de 1977),
Ornicar?, 9, 1977, pp. 7-14.

"Propos sur l'hystérie",
Bruselas (26 de febrero de 1977),
Quarto, suplemento belga de la *Lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne,* 2, 1981, pp. 5-10.

"C'est à la lecture de Freud",
Prefacio al libro de Robert Georgin, *Lacan,* Cahiers Cistre, Lausanne, L'Âge d'homme, 1977.

Discurso de clausura,
Jornadas de estudio de la École freudienne de Paris (23 al 25 de setiembre de 1977),
Lettres de l'École freudienne, 22, 1978, pp. 499-501..

1978 Intervenciones sobre la exposición de M. Safouan:
"La proposición d'octobre 1967 dix ans après",
Audiencias de la École freudienne de Paris sobre:
"L'expérience de la passe", Deauville (7 y 8 de enero de 1978),
Lettres de l'École freudienne, 23, 1978, pp. 19-21.

Intervención en ocasión del 23° centenario de Aristóteles en la UNESCO (junio de 1978),
Inédita.

Intervención sobre la exposición de J. Guey:
"Passe à l'analyse infinie",
Audiencias de la École freudienne de Paris sobre:
"L'expérience de la passe", Deauville (7 y 8 de enero de 1978),
Lettres de l'École freudienne, 23, 1978, p. 94.

Discurso de clausura de las Audiencias de la École freudienne de Paris sobre:"L'expérience de la passe", Deauville (7 y 8 de enero de 1978),
Lettres de l'École freudienne, 23, 1978, pp. 180-181.

Discurso de clausura del 9° Congreso de la École freudienne de Paris, París (6 al 9 de julio de 1978),
Lettres de l'École freudienne, 25,1979, pp. 219-220.

"Objets et représentations",
Hôpital Sainte-Anne, service Deniker (10 de noviembre de 1978),
Inédito.

"Lacan pour Vincennes"(22 de octubre de 1978),
Ornicar?, 17/18, 1979, p. 278.

Texto para el catálogo de la exposición de François Rouan, Marsella, museo Cantini (1978).
Retomado en el *Catalogue du musée national d'Art moderne* en ocasión de la exposición François Rouan, organizada por el museo nacional de Arte moderno del Centro Georges-Pompidou (27 de octubre de 1983 al 2 de enero de 1984), pp. 88-94.

Proyectos

– "Morale de la psychanalyse", anunciado en la *NRF*, 1 de abril de 1935.
– "Essai de logique collective", anunciado en "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée: un nouveau sophisme", 1945.
– "Le cas Rudolf Hess", anunciado en *Critique*, 1947.

2 - El Seminario (1951-1979)

Recensión no exhaustiva de notas, estenografías y transcripciones

26 volúmenes.

1953-1963: Hôpital Sainte-Anne
1964-1969: École normale supérieure.
1969-1980: Faculté de droit du Panthéon.

De 1964 a 1980, el Seminario tuvo lugar en el marco de una charge de conferencia de la École pratique des hautes études.

Seminario -1:
El hombre de los lobos

Seminario 0:
El hombre de las ratas

1951-1953. Para estos dos seminarios anteriores al Seminario se dispone de:
– Notas manuscritas de Jacques Lacan.
– Notas de oyentes.

Libro I: Los escritos técnicos de Freud

1953-1954
– Estenografía: versión Jacques Lacan (J.L.).
– Establecimiento: Jacques-Alain Miller (J.-A. M.), París, Seuil, 1975.
(Versión en español: *El Seminario,* Libro I, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981.)

Libro II: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica

1954-1955
– Versión J.L.
– Establecimiento: J.-A.M., París, Seuil, 1977.
– Correcciones: Gabriel Bergounioux (G.B.).
(Versión en español: *El Seminario,* Libro II, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1983.)

Libro III: Estructuras freudianas en las psicosis

1955-1956
– Versión J.L.
– Notas de Jean Laplanche (J.La.).
– Establecimiento: J.-A.M., París, Seuil, 1981, bajo el título: *Las Psychoses.*}
– Correcciones: G.B. Marcel Czermak, *Le Discours psychanalytique,* 2, junio de 1983.
(Versión en español: *El Seminario,* Libro III, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1984.)

Libro IV: La relación de objeto y las estructuras freudianas

1956-1957
– Versión J.L.
– Notas de J.La.
– Notas de Paul Lemoine (P.L.)
– Resumen de Jean-Bertrand Pontalis (J.-B.P.), *Bulletin de psychologie,* t. X, 1956-1957, 7, 10, 12, 14; t. XI, 1957-1958, 1.
– Establecimiento: J.-A.M., por aparecer.

Libro V: Las formaciones del inconsciente

1957-1958
– Versión J.L.
– Notas de J. La.
– Resumen de J.-B.P., *Bulletin de psychologie,* t. XI, 1957-1958, 4, 5; t. XII, 1958-1959, 2, 3, 4. (Versión en español en: *Las formaciones del inconsciente,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1979.)

– Notas de P.L.
– La sesión del 5 de marzo de 1958 ha sido publicada en *Magazine littéraire,* 313, septiembre de 1993. Establecimiento: J.-A.M.

Libro VI: El deseo y su interpretación

1958-1959
– Versión J.L.
– Notas de J.La.
– Resumen de J.-B.P., *Bulletin de psychologie,* t. XIII, 1959-1960, 5, 6. (Versión en español en: *Las formaciones del inconsciente,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1979.)
– Grabación incompleta.

Libro VII: La ética del psicoanálisis

1959-1960
– Versión J.L.
– Notas de J.La.
– Transcripción: Moustapha Safouan.
– Grabación.
– Versión manuscrita: Jean Oury (J.O.).
– Versión Laborde.
– Establecimiento: J.-A.M., París, Seuil, 1986.
– Correcciones: G.B., Annick Bouillaguet, "Remarques sur l'usage du grec prêté à Jacques Lacan", *Psychiatries,* 79, 1984, p. 4.
– Pierre Vidal-Naquet: correcciones del capítulo sobre Antígona. Dos cartas a Jacques-Alain Miller.
– Evaluación con interpolaciones del seminario sobre la ética. Notas de J.L., *Ornicar?,* 28,1984, pp. 7-18.
(Versión en español: *El Seminario,* Libro VII, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1988.)

Libro VIII: La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas

1960-1961
– Versión J.L.
– Notas de J.La.
– Notas de P.L.
– Grabación: J.O.
– Estenografía: versión Laborde.
– Estenotipía: Madame Brivette.
– Transcripción: *Stécriture,* 1983-1985, con correcciones, notas y aparato crítico.

– Establecimiento: J.-A.M., París, Seuil, 1991, bajo el título: *Le transfert.*
– *Le Transfert dans tous ses errata,* París, EPEL, 1991. Correcciones hechas a partir de la edición Seuil.

Libro IX: La identificación

1961-1962
– Versión J.L.
– Estenografía: versión Monique Chollet (M.C.).
– Estenotipía.
– Notas de Claude Conté, P.L., Irène Roubleff, J. La.
– Transcripción Michel Roussan, con correcciones, notas, aparato crítico, índice.

Libro X: La angustia

1962-1963
– Versión J.L.
– Grabación: Solange Faladé (S.F.).

Los nombres del padre (sesión única), 20 de noviembre de 1963.

– Versión Laborde.
– Notas de Monique Guillet.
– Notas de Françoise Dolto.
– Versión manuscrita: J.O.

Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis

1964
– Versión J.L.
– Grabación, estenotipía EFP: S.F.; estenotipista: Madame Pierakos.
– *Establecimiento:* J.-A.M., París, Seuil, 1973; con postfacio de J.L., Points-Seuil, 1990. (Versión en español: *El Seminario,* Libro XI, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1986.)
– Resumen: Anuario de laEPHE.
– Notas de Louis Althusser para cuatro sesiones (27 de mayo, 3, 10 y 17 de junio), IMEC.

Libro XII: Problemas cruciales del psicoanálisis
Título inicial: Las posiciones subjetivas de la existencia y del ser

1964-1965
– Grabación, estenotipía EFP: S.F.

- Versión J.L.
- Versión Laborde.
- Notas de Jenny Aubry (J.A.).
- Resumen: Anuario de la EPHE.

Libro XIII: El objeto del psicoanálisis

1965-1966
- Grabación, estenotipía EFP: S.F.
- Versión J.L.
- Versión Laborde.
- Resumen EPHE.

Libro XIV: La lógica del fantasma

1966-1967
- Grabación
- Estenotipía EFP: S.F.
- Versión J.L.
- Versión Laborde.
- Versión Patrice Fava (P.F.)
- Notas de J.A.
- Resumen: Anuario de la EPHE.
- Jacques Nassif: evaluación,
Lettres de l'École freudienne, 1, 2, 3, 1967, pp. 11-17, 7-23, 3-33.

Libro XV: El acto psicoanalítico

1967-1968
- Grabación
- EstenotipíaEFP: S.F.
- Versión J.L.
- Versión Laborde.
- Versión P.F.
- Notas de J.A.
- Resumen: Anuario de la EPHE.
- Jacques Nassif: evaluación,
Lettres de l'École freudienne, 4, 1967, pp. 3-23.

Libro XVI: De un Otro al otro

1968-1969
- Grabación: Patrick Valas (P.V.).

- Estenotipia y grabación EFP: S.F.
- Versión J.L.
- Versión Laborde.
- Versión P.F.
- Notas de J.A.
- Transcripción: Jacques Nassif.
- Versión M.C.
- Notas de oyentes.
- Resumen EPHE.
- Extractos de la sesión del 26 de febrero de 1969, *Littoral,* 9, 1983.

Libro XVII: El reverso del psicoanálisis

1969-1970
- Grabación: P.V.
- Estenotipia.
- Versión Laborde.
- Versión Patrick Guyomard (P.G.), Lucien Kokh.
- Versión M.C.
- Sesión del 3 de diciembre de 1969, publicada bajo el título: "Premier impromptu de Vincennes", *Magazines littéraire,* 121, febrero de 1977.
- Sesión del 8 de abril de 1970: primera versión de "*Radiophonie*".
- Establecimiento: J.-A.M., París, Seuil, 1991. (Versión en español: *El Seminario,* Libro XVII, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1992.)

Libro XVIII: De un discurso que no sería

1970-1971
- Estenotipía.
- Grabación: P.V.
- Versión M.C.
- Versión P.G.

La sesión del 12 de mayo ha sido publicada bajo el título "Lituraterre", en *Littérature,* 3, 1971, y retomada en *Ornicar?,* 41, 1984.

Libro XIX: ... o peor (El saber del psicoanalista)

1971-1972
- Estenotipía.
- Grabación: P.V.
- Versión M.C.
- Versión P.G.
- Resumen: EPHE.

Dos series de exposiciones alternadas, de las que algunas fueron pronunciadas en el Hôpital Sainte-Anne y otras en la Facultad de derecho.

Libro XX: Aún

1972-1973
- Estenotipía.
- Grabación: P.V.
- Versión M.C.
- Establecimiento: J.-A.M., París, Seuil, 1975. (Versión en español: *El Seminario*, Libro XX, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981.)

Libro XXI: Les non-dupes-errent

1973-1974
- Estenotipía.
- Grabación: P.V.
- Versión M.C.
- Versión: P.G.

Libro XXII: RSI

1974-1975
- Estenotipía.
- Grabación P.V.
- Versiones M.C., P.G.
- Establecimiento: J.-A.M., *Ornicar?*, 2, 3, 4, 5, 1975.

Libro XXII: El síntoma

1975-1976
- Estenotipía.
- Grabación P.V.
- Versiones M.C., P.G.
- Establecimiento: J.-A.M., *Ornicar?*, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 1976-1977.
- Transcripción: equipo de *Littoral.*

Libro XXIV: l'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre (El fracaso de l'*Unbewusste)*

1976-1977
- Estenotipía.
- Grabación P.V.

- Versiones M.C., P.G.
- Establecimiento: J.-A.M., *Ornicar?*, 12/13, 14, 15, 16, 17/18, 1977-1979.

Libro XXV: El momento de concluire

1977-1978
- Estenotipía.
- Grabación P.V.
- Versiones M.C., P.G.
- Establecimiento: J.-A.M., una sesión, 15 de noviembre de 1977, bajo el título: "Une pratique de bavardage", *Ornicar?*, 19, 1979.

Libro XXVI: La topología y el tiempo

1978-1979
- Estenotipía.
- Grabación P.V.
seminario silencioso.

3 - Textos dactilografiados o impresos que llevan el nombre o la firma de JACQUES LACAN (1980-1981)

Carta de disolución (5 de enero de 1980),
leída en el seminario el 8 de enero de 1980.
Grabación: Patrick Valas (P.V.).
Le Monde, 9 de enero de 1980.
Ornicar?, 20/21, 1980, pp. 9-10.
Anuario y textos estatutarios de 1982(ECF).

"L'autre manque" (15 de enero de 1980),
leído en el seminario.
Grabación: P.V.
Le Monde, 26 de enero de 1980.
Ornicar?, 20/21, 1980, pp. 11-12.
Anuario y textos estatutarios de 1982 (ECF).

Carta al diario *Le Monde* (24 de enero de 1980),
Le Monde, 26 de enero de 1980.
Delenda (Boletín temporario de la Cause freudienne), 1980.1.1.
"Décollage" (11 de marzo de 1980),
eído en el seminario.
Grabación: P.V.

Ornicar?, 20/21, 1980, pp. 14-16.
Anuario y textos estatutarios de 1982 (ECF).

Alocución pronunciada por Lacan en el PLM-Saint-Jacques.
Le Matin, 18 de marzo de 1980.

"Monsieur A" (18 de marzo de 1980),
leído en el seminario.
Grabación: P.V.
Ornicar?, 20/21, 1980, pp. 17-20.
Anuario y textos estatutarios de 1982 (ECF).

Carta dirigida a los miembros de la EFP (24 de marzo de 1980).
(Lista "Lacan" para la elección del Consejo en la Asamblea general ordinaria del 27 de abril de 1980.)
Difusión interna en la EFP.

"Lumière" (15 de mayo de 1980),
leído en el seminario.
Grabación: P.V.
Delenda (Boletín temporario de la Cause freudienne), 1980.4.1-4.
Ornicar?, 22/23, 1981, pp. 7-10.

"Le malentendu" (10 de junio de 1980),
leído en el seminario.
Grabación: P.V.
Courrier de la Cause freudienne, julio de 1980.
Ornicar?, 22/23, 1981, pp. 11-14.

Carta dirigida a los miembros de la EFP.
Difusión interna en la EFP.

Presentación del último seminario (10 de junio de 1980) para inaugurar el n° 1 del *Courrier de la Cause freudienne* (26 de junio de 1980).
Courrier de la Cause freudienne, 1 de julio de 1980.

El seminario de Caracas
(Encuentro sobre la enseñanza de Lacan y el psicoanálisis en América Latina),
Caracas (12 al 15 de julio de 1980).
L'Âne, 1, 1981, pp. 30-31.

Invitación al Encuentro internacional de febrero de 1982 en París,
Encuentro de Caracas (12 al 15 de julio de 1980).
Courrier de la Cause freudienne, 2 de septiembre de 1980.

Carta: "Il ya du refoulé, toujours, c'est irréductible..."
(Carta para la Cause freudienne, 23 de octubre de 1980).
Courrier de la Cause freudienne, 3 de octubre de 1980.
Anuario y textos estatutarios de 1982 (ECF).

Carta dirigida a los miembros de la SCI (4 de diciembre de 1980),
Courrier de la Cause freudienne, diciembre de 1980.

Carta: "Voilà un mois que j'ai coupé avec tout, ma pratique exceptée..."
(Primera carta al Forum, 26 de enero de 1981).
Actes du Forum de l'École de la Cause freudienne (28 y 29 de marzo de 1981).
Courrier de l École la Cause freudienne, enero de 1981.
Anuario y textos estatutarios de 1982 (ECF).

Carta: "Mon fort est de savoir ce qu'attendre signifie..."
(Segunda carta al Forum, 11 de marzo de 1981).
Courrier de l École la Cause freudienne, marzo de 1981.
Actes du Forum de l'École de la Cause freudienne (28 y 29 de marzo de 1981).
Anuario y textos estatutarios de 1982 (ECF).

N.B. Los textos publicados en el anuario 1982 fueron suprimidos de los anuarios siguientes.

4 - Títulos e intertítulos del artículo sobre la familia de 1938

1 - Título del manuscrito original (1938):
Situation de la réalité familiale

2 - Título mantenido por Jacques-Alain Miller (1984):
Les Complexes familiaux dans la formation de l'individu

Subtítulo: *Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*

Intertítulos: – Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale
– Les complexes familiaux en pathologie.

3 - Títulos e intertítulos que figuran en la edición de la *Encyplopédie française* (1938)

Section A

LA FAMILLE

INTRODUCTION: L'INSTITUTION FAMILIALE, STRUCTURE CULTURELLE DE LA FAMILLE HUMAINE

[Introducción: La Institución familiar, estructura cultural de la familia humana]
- hérédité psychologique [herencia psicológica]
- parenté biologique [parentezco biológico]
- la famille primitive: une institution [la familia primitiva: una institución]

CHAPITRE I: LE COMPLEXE, FACTEUR CONCRET DE LA PSYCHOLOGIE FAMILIALE

[El complejo, factor concreto de la psicología familiar]
Définition générale du complexe [Definición general del complejo]
Le complexe freudien et l'imago [El complejo freudiano y la imago]

1) LE COMPLEXE DE SEVRAGE [El complejo del destete]
Le sevrage en tant qu'ablactation [El destete como ablactación]
Le sevrage, crise du psychisme [El destete, crisis del psiquismo]

L'imago du sein maternel [La imago del seno materno]
- Forme extéroceptive: la présence humaine [Forma exteroceptiva: la presencia humana]
- Satisfaction proprioceptive: la fusion orale [Satisfacción propioceptiva: la fusión oral]
- Malaise intéroceptif: l'imago prénatale [Malestar interoceptivo: la imago prenatal]

Le sevrage: prématuración spécifique de la naissance [El destete: prematuración específica del nacimiento]
- Le sentiment de la maternité [El sentimiento de la maternidad]
- L'appétit de la mort [El apetito de muerte]
- Le lien domestique [El vínculo doméstico]
- La nostalie du Tout [La notalgia del todo]

2) LE COMPLEXE DE L'INTRUSION [El complejo de la intrusión]
La jalousie, archétype des sentiments sociaux [Los celos, arquetipo de los sentimientos sociales]

- Identifiation mentale [Identificación mental]
- L'imago du semblable [La imago del semejante]
- Le sens de l'agressivité primordiale [El sentido de la agresividad primordial]

Le stade du miroir [El estadio del espejo]
- Puissance seconde de l'image spéculaire [Potencia segunda de la imagen especular]
- Structure narcissique du moi [Estructura narcisística del yo]

LE DRAME DE LA JALOUSIE; LE MOI ET L'AUTRUI [El drama de los celos; el yo y el otro]

Conditions et effets de la fraternité [Condiciones y efectos de la fraternidad]

3) LE COMPLEXE D'EDIPO [El complejo de Edipo]
Schéma du complexe [Esquema del complejo]
Valeur objective du complexe [Valor objetivo del complejo]

La famille selon Freud [La familia según Freud]
Le complexe de castration [El complejo de castración]
Le mythe du parricide originel [El mito del parricidio original]

LES FONCTIONS DU COMPLEXE: RÉVISION PSYCHOLOGIQUE [Las funciones del complejo: revisión psicológica]

CHAPITRE II: LES COMPLEXES FAMILIAUX EN PATHOLOGIE [Los complejos familiares en patología]

1) LES PSYCHOSES À THÈME FAMILIAL [Las psicosis de tema familiar]
Formes délirantes de la connaissance [Formas delirantes del conocimiento]

Fonctions de complexes dans les délires [Función de los complejos en los delirios]
- Réactions familiales [Reacciones familiares]
- Thèmes familiaux [Temas familiares]

Déterminisme de la psychose [Determinismo de la psicosis]
Facteurs familiaux [Factores familiares]

2) LES NÉVROSES FAMILIALES [Las neurosis familiares]
- Symptôme névrotique et drame individuel [Síntoma néurotico y drama individual]

– De l'expression du refoulé à la défense contre l'angoisse [De la expresión de lo reprimido a la defensa contra la angustia]
– Déformation spécifique de la réalité humaine [Deformaciones específicas de la realidad humana]
– Le drame existentiel de l'individu [El drama existencia del individuo]
– La forme dégradée de l'Edipe [La forma degradada del Edipo]

MATURATION DE LA SEXUALITÉ [Maduración de la sexualidad]

CONSTITUTION DE LA SEXUALITÉ [Constitución de l sexualidad]

RÉPRESSION DE LA SEXUALITÉ [Represión de la sexualidad]
– Origine maternelle du surmoi archaïque [Origen materno superyo arcaico]

SUBLIMATION DE LA RÉALITÉ
– Originalité de l'identification Edipienne [Originalidad de la identificación edípica]
– L'imago du père [La imago del padre]

LE COMPLEXE ET LA RELATIVITÉ SOCIOLOGIQUE [El complejo y la relatividad sociológica]

– Matriarcat et patriarcat [Matriarcado y patriarcado]
– L'homme moderne et la famille conjugale [El hombre moderno y la familia conyugal]
– Rôle de la formation familiale [Papel de la formación familiar]
– Déclin de l'imago paternelle [Declinación de la imago paternal]

NÉVROSES DE TRANSFERT [Néurosis de transferencia]
– L'hystérie [La histeria]
– La névrose obsessionelle [La neurosis obsesiva]
incidence intellectuelle des causes familiales [incidencia intelectual de las causas familiares]

NÉVROSES DE CARACTÈRE [Néurosis de carácter]
– La névrose d'autoponition [La neurosis de autocastigo]
– Introversion de la personnalité et schizonoïa [Introversión de la personalidad y esquizonoia]
– Dysharmonie du couple parental [Disarmonía de la pareja parental]
prévalence du complexe de sevrage [Prevalencia del complejo del destete]
– Inversion de la sexualité [Inversión de la sexualidad]
– Prévalence du principe mâle [Prevalencia del principio varonil]

5- CORRESPONDENCIA

Recensión no exhaustiva: 247 cartas

Destinatarios	*Fuentes y archivos*
- Louis Aragon 1 carta del 15/9/1967 1 carta de visita	Fondos Elsa Triolet-Aragon. CNRS.
- Ferdinand Alquié 6 cartas de 1928 a 1956, de las cuales una importante de 1956 sobre Descartes	Bibliothèque municipale de Carcassonne, 60817-ALQ.MS 34.
- Louis Althusser 8 cartas, 1963-1964.	IMEC. Dos cartas publicadas en *Magazine littéraire,* 304, 11-1992. Y en Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse,* París, Stock, 1993.
- Jenny Aubry 3 cartas, 1953-1978.	Jenny Aubry. Una carta publicada en *La Scission de 1953* por Jacques-Alain Miller, 1977.
- Xavier Audouard 5 cartas, 1963-1969, sobre la escisión y la crisis de la passe.	Xavier Audouard.
- Jean Ballard 2 cartas, 1941-1952	*RIHP,* 1, 1988, P. 179.
- Michaël Balint 3 cartas de 1953, de las cuales una muy larga del 6.8.1953 sobre la escisión y Roma.	André Haynal.
1 carta del 14/7/1953	Publicada en *La Scission de 1953, op. cit.*
- Georges Bataille 1 tarjeta postal	Bibliothèque nationale.
- François Baudry 1 carta del 16/10/1974	François Baudry.

- Georges Bernier 6 cartas, de 1934 a 1949.	Georges Bernier
- Sylvain Blondin 2 cartas de 1939 y 1940, sobre la caída de Francia	Thibaut Lacan.
- Madeleine Chapsal 17 cartas, de 1955 a 1974. Cartas amorosas con poemas.	Madeleine Chapsal
- Irène Diamantis 1 carta del 13.7.1979	Irène Diamantis
- François Dolto 13 cartas, de 1960 a 1979.	Archives Françoise Dolto
- Jean-Luc Donnet 1 carta del 17.3.1969	Jean-Luc Donnet, publicada en HPF, 2, pp. 589-590.
- Georges Dumézil 1 carta del 4.3.1969	Didier Eribon.
- Henri Ey 10 cartas, de 1935 a 1977.	Renée Ey.
- Michel Foucault 1 carta del 8.3.1968	Publicada en *Foucault, une histoire de la vérité,* París, Syros, 1985.
- Claude Frioux 1 carta del 10.11.1974, sobre la creación del departamento de psicoanálisis de París VIII.	Jacques-Alain Miller, publicada en HPF, 2, p. 578.
- Wladimir Granoff 9 cartas, de 1953 a 1963, de las cuales una de 7 páginas del 24.7.1961. Las más largas y las más políticas para comprender la segunda escisión.	Wladimir Granoff, citadas en HPF, 2, pp. 288-368.
- Heinz Hartmann 1 carta del 21.6.1953.	*La Scission de 1953, op. cit.*

- Paula Heimann 1 carta en inglés no enviada del 27.6.1963.	Serge Leclaire, citadas en *HPF*, 2, pp. 356-357.
- Lucien Israël 1 carta del 20.1.1981. Escritura vacilante, pocas palabras.	Subylle Lacan.
- Maurice Kruk 2 cartas del 16.4.1971	Thibaut Lacan.
- Marc-François Lacan 3 cartas, de 1953 a 1962, de las cuales una del 17.6.1953 para encontrar al papá.	Marc-François Lacan
- Sybille Lacan 18 cartas, de 1959 a 1973.	Sybille Lacan
- Daniel Lagache 1 carta del 26.6.1958.	Wladimir Granoff.
- Serge Leclaire 1 carta del 10.11.1963, y 16 cartas muy largas, de 1959 a 1963, indispensables para la comprensión de la segunda escisión.	Publicada en *L'Excommunication*. Documentos editados por J.-A. Miller, 1977. Serge Leclaire, citadas en *HPF*, 2, pp. 288-368.
- Michel Leiris 4 cartas de 1935 a 1976.	Fondos Jacques Doucet.
- Rudolph Loewenstein 1 carta del 14.7.1953.	*La Scission de 1953, op. cit.*
- Maria Antonietta Macciocchi 1 carta del 23 de junio de 1972.	Maria Antonietta Macciocchi.
- Maud Mannoni 6 cartas, de 1970 a 1976.	Maud Mannoni.
- Sacha Nacht 1 carta del 16.1.1953.	Marc Nacht.

- Jenny Pdosse 2 cartas, de 1960 y 1966.	Jenny Pdosse.
- François Perrier 5 cartas, de 1964 a 1969.	Jacques Sédat.
- Niccolo Perrotti 1 carta del 14.7.1953.	*La Scission de 1953, op. cit.*
- Michel Plon 2 cartas, de las cuales una del 17.5.1976, sobre la teoría de los juegos.	Michel Plon.
- Jacques Postel 1 carta del 23.3.1972, sobre la reedición de la tesis.	Jacques Postel.
- Robert Pujol 2 cartas de 1963.	Robert Pujol.
- Élisabeth Roudinesco 1 carta del 14.3.1977, sobre el suicidio de Juliette Labin.	Élisabeth Roudinesco.
- Ramón Sarro 1 carta del 26.10.1972.	*Freudiana,* 4, 5, Barcelona, 1992, y *L'Âne,* 51, julio-septiembre de 1992.
- Jacques Sédat 1 carta del 10.10.1977.	Jacques Sédat
- Tomás Segovia Varias cartas sobre la traducción española de los *Écrits*.	Tomás Segovia.
- Olesia Sienkiewicz 5 cartas, 1933-1934. Bellísimas cartas de amor.	Olesia Sienkiewicz.
- Pierre Soury y Michel Thomé 53 cartas, de 1973 a 1979.	Michel Thomé.

- Guillaume de Tarde 1 tarjeta postal del 1.4.1951.	Françoise de Tarde-Bergeret.
- Pamela Tytell 5 cartas, de 1975 a 1976.	Pamela Tytell.
- Alphinse de Waelhens 5 cartas, de 1954 a 1959.	Institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain.
- François Wahl Paul Flamand Bruno Flamand 17 cartas, de 1968 a 1978.	
- Jean Wahl 1 carta del 26 de marzo de 1958.	IMEC.
- Donald W. Winnicott 1 carta del 5.8.1960.	*Ornicar?*, 33, 198, pp. 7-10.
- Carta a los miembros de la asamblea de la SPP.	*La Scission de 1953, op. cit.*
- Destinatario desconocido 1 carta del 28.1.1981. Escritura vacilante, algunas palabras.	Sibylle Lacan.
- Carta administrativa del 27.10.1965.	*Visages de mon père,* par Judith Miller, París, Seuil, 1991.
- Médico jefe del Hôpital des franciscains de Pau 1 carta del 24.6.1940.	*Ibid.*
- "Pour Vincennes" 2 cartas-circulares del 18.10.1974 y 20.9.1976.	Jacques-Alain Miller.

Cartas dactilografiadas
que llevan la firma de J.L.

- François Wahl
  1 carta del 7.7.1980.

- Prefectura de policía — Jenny Aubry.
  1 carta del 21.2.1980, 3 páginas
  con rúbricas y mención
  "certificado conforme".
  Declaración de *La Cause freudienne.*

- A los directivos de la SCI de la EFP — Jenny Aubry.
  1 carta del 18.12.1980.

- A los miembros de la EFP — Jenny Aubry.
  1 carta del 16.6.1980.

6 - Fuentes bibliográficas

1 - Michel DE WOLF, Essai de bibliographie complète", *Magazine littéraire,* 121, febrero de 1977.

2 - Joël DOR, *Bibliographie destravaux de Jacques Lacan,* París, Interéditions, 1983.
Complementos: *Esquisses psychanalytiques,* 9, primavera de 1988. Reed. EPEL, 1993.

3 - Marcelle MARINI, *Lacan,* París, Belfond, 1986.

4 - Gérôme TAILLANDIER, "Chronique du Séminaire", *Littoral,* 13, 18, 22, 23/24, 26, Toulouse, Erès, junio de 1984, enero de 1986, abril de 1987, octubre de 1987.
"Le Phalus: une note historique", *Esquisses psychanalytiques,* 9, primavera de 1988.

5 - *Le Tranfert dans tous ses errata,* colectivo de la École lacanienne de psychanalyse, París. EPEL, 1991.

6 - Angel DE FRUTOS SALVADOR, *Revisión en Écrits de Jacques* LACAN. *Elementos para una edición crítica,* Facultad de psicología, Universidad Complu-

tense de Madrid, tesis doctoral, septiembre de 1990. Por aparecer en el otoño de 1993, Siglo XXI, España.
7 - Michael clark, *Jacques Lacan: An Annotated Bibliography,* 2 volúmenes, Nueva York, Londres, Garland Publishing, 1988.
8 - Heinrich Hans-Jürguen, "Bibliographie der Schriften von Jacques Lacan", *Psyche,* 34, 1980.
9 - Anthony Wilden, "Jacques Lacan: A partial Bibliographie", *Yale French Studies,* 36-37, 1966.
10 - John Muller y William Richardson, *Lacan and Language: A Reader's Guide to Ecrits,* N.Y., IUP, 1982.
11 - "Index Séminaire III - Les Psychoses", concepts, notions, noms propres, et "Index Séminaire XX - Encore", *Pas Tant,* 8/10, Tolouse, junio 1982/julio 1983. Trabajo realizado bajo la dirección de Michel Lapeyre en el marco de un "cartel" compuesto por Michel Bousseyroux, Pierre Bruno, Marie-Jean Sauret, Éric Laurent.
12 - *Thesaurus Jacques Lacan,* por aparecer, EPEL.

7 - Traducciones

Écrits

Japón	Kobundo	1972
Italia	Einaudi	1974
España y América Latina Traductor: Tomás Segovia	Siglo XXI México	1971

Écrits (selección)

Alemania	Quadriga (2 volúmenes)	1986
17 títulos sobre 34	Walter (1 volumen)	1980

- El seminario sobre la carta robada.
- El estadio del espejo como formador de la función del yo [je].
- Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis.
- La dirección de la cura y los principios de su poder.
- La instancia de la letra en el inconsciente.
- La metáfora del sujeto.

- De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis.
- La significación del falo.
- Kant con Sade.
- Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano.
- Posición del inconsciente.
- La ciencia y la verdad.
- De nuestros antecedentes.
- El tiempo lógico y la aserción de certitud anticipada.
- Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la "Verneinung" de Freud.
- Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la "Verneinung" de Freud.
- Propuestas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina.

Añadidos:

- La familia (1938).
- Maurice Merleau-Ponty (1961).

Brasil	Perspectiva	1976

8 títulos sobre 34:
- Obertura de esta recopilación
- El seminario sobre la carta robada.
- De nuestros antecedentes.
- El estadio del espejo como formador de la función del yo [je].
- Del sujeto por fin cuestionado.
- Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis.
- La cosa freudiana.
- La instancia de la letra en el inconsciente.

Estados Unidos/Gran Bretaña	Norton	
Traductor: Alan Sheridan	Tavistock	1977

9 títulos sobre 34:
- El estadio del espejo como formador de la función del yo [je].
- La agresividad en psicoanálisis.
- Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis.
- La cosa freudiana.
- La instancia de la letra en el inconsciente.
- De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis.

- La significación del falo.
- La dirección de la cura y los principios de su poder.
- Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano.

Serbia Prosveta 1983

7 títulos sobre 34:
- El estadio del espejo como formador de la función del yo [je].
- Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis.
- La cosa freudiana.
- La instancia de la letra en el inconsciente.
- La dirección de la cura y los principios de su poder.
- La significación del falo.
- Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano.

Noruega Gyldendal Norsk 1985

7 títulos sobre 34:
- Intervención sobre la transferencia.
- Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis.
- Variantes de la cura tipo.
- La cosa freudiana.
- La dirección de la cura y los principios de su poder.
- Del "*Trieb*" de Freud y del deseo del psicoanalista.
- Posición del inconsciente.

Suecia Natur och Kultur 1989

3 títulos sobre 34:
- El estadio del espejo como formador de la función del yo [je].
- Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis.
- La instancia de la letra en el inconsciente.

Agregados:
- Le myrthe individuel du névrosé.
Establecimiento: Jacques- Alain Miller,
Ornicar?, 17/18, 1979.
- "Jacques Lacan", por Jacques-Alain Miller,
Encyclopaedia Universalis, 1979,
reed. en *Ornicar?*, 24, 1981.
Télévision

Estados Unidos y Gran Bretaña	Norton	1990
Alemania	Quadriga	1988
Italia	Einaudi	1982
España y América Latina	Anagrama	1977
Países Bajos	Psychanalystische Perspektieven (Universidad de Grand)	1990
Israel	Et Vasefer	1992
Japón	Soldo Sha	1992

De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité

Italia	Einaudi	1980
España y América latina	Siglo XXI México	1976
Brasil	Forense	1987
Japón	Asahl Shuppan Sha	1987

Lé Séminaire

Libro I. Los escritos técnicos de Freud

Estados Unidos	Norton	1988
Gran Bretaña	Cambridge University Press	1988
Alemania	Quadriga	1990
Italia	Einaudi	1978
España y América Latina	Paidós	1981
Brasil	Zahar	1979
Portugal	Dom Quixote	1986
Japón	Iwanami Shoten	1991

Libro II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica

Estados Unidos	Norton	1988
Gran Bretaña	Cambridge University Press	1988
Alemania	Quadriga	1991

Italia	Einaudi	1991
España y América Latina	Paidós	1983
Brasil	Zahar	1985

Libro III. Las psicosis

Italia	Einaudi	1985
España y América Latina	Paidós	1984
Brasil.	Zahar	1985
Japón.	Iwanami Shoten	1987 (tomo I)
		1991 (tomo II)

Libro VII. La ética del psicoanálisis

Estados Unidos y Gran Bretaña	Norton	1992
España y América Latina	Paidós	1988
Eslovenia	Delavska Enotnost	1988

Libro VIII. La transferencia

Brasil	Zahar	1992

Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis

Estados Unidos	Norton	1978
Gran Bretaña	Hogarth Press	1977
	Chatto & Windus	1979
	Penguin (ed. de bolsillo)	1979
Alemania	Quadriga	1987
Italia	Einaudi	1979
España y América Latina	Paidós	1986
Cataluña	Edicions 62	1990
Brasil	Zahar	1979
Serbocroacia	Naprijed	1986
Eslovenia	Cankarjeva Zalomba	1980
Grecia	Kedros	1983

Libro XVII. El reverso del psicoanálisis

España y América Latina	Paidós	1992
Brasil	Zahar	1992

Libro XX. Aun

Alemania	Quadriga	1986
Italia	Einaudi	1983
España y América Latina	Paidós	1981
Brasil	Zahar	1982
Eslovenia	Problemi	1986



Anexos

REGIONAL ASSOCIATION OF THE IPA:

American Psychoanalytic Association
Affiliate Societies of the American Psychoanalytic Association
Approved Training Institutes of the American Psychoanalytic Association

COMPONENT SOCIETIES OF THE IPA:

Argentine Psychoanalytic Association
Australian Psychoanalytical Society
Belgian Psychoanalytical Society
Brazilian Psychoanalytical Society of Rio de Janeiro
Brazilian Psychoanalytical Society of São Paulo
British Psychoanalytical Society
Buenos Aires Psychoanalytical Association
Canadian Psychoanalytic Society
Chilean Psychoanalytic Association
Colombian Psychoanalytic Society
Danish Psychoanalytical Society
Dutch Psychoanalytical Society
Finnish Psychoanalytical Society
French Psychoanalytical Association
German Psychoanalytical Association
Hungarian Psychoanalytical Society
Indian Psychoanalytical Society
Israel Psychoanalytic Society
Italian Psychoanalytical Society
Japan Psychoanalytic Society
Madrid Psychoanalytical Association
Mendoza Psychoanalytic Society
Mexican Psychoanalytic Association
Norwegian Psychoanalytical Society
Paris Psychoanalytical Society
Peru Psychoanalytic Society
Porto Alegre Psychoanalytic Society
Portuguese Psychoanalytical Society
Rio de Janeiro Psychoanalytic Society
Spanish Psychoanalytical Society
Swedish Psychoanalytical Society
Swiss Psychoanalytical Society

Uruguayan Psychoanalytic Association
Venezuelan Psychoanalytic Association
Viennese Psychoanalytical Society

PROVISIONAL SOCIETIES OF THE IPA:
Caracas Psychoanalytic (Provisional) Society
Cordoba Psychoanalytic (Provisional) Society
Institute for Psychoanalytic Training and Research (IPTAR) (Provisional Society)
Los Angeles Institute and Society for Psychoanalytic Studies (LAISPS) (Provisional Society)
Monterrey Psychoanalytic (Provisional) Society
New York Freudian (Provisional) Society
Psychoanalytic Center, California (PCC) (Provisional Society)

STUDY GROUPS OF THE IPA:
Hellenic Psychoanalytical Study Group
Pelotas Psychoanalytic Study Group
Recife Psychoanalytic Study Group

EUROPE

Austria:	Viennese Psychoanalytical Society
Belgium:	Belgian Psychoanalytical Society
Denmark:	Danish Psychoanalytical Society
Finland:	Finnish Psychoanalytical Society
France:	French Psychoanalytical Association
	Paris Psychoanalytical Society
Germany:	German Psychoanalytical Association
Greece:	Hellenic Psychoanalytical Study Group
Hungary:	Hungarian Psychoanalytical Society
Italy:	Italian Psychoanalytical Society
The Netherlands:	Dutch Psychoanalytical Society
Norway:	Norwegian Psychoanalytical Society
Portugal:	Portuguese Psychoanalytical Society
Spain:	Spanish Psychoanalytical Society
	Madrid Psychoanalytical Association
Sweden:	Swedish Psychoanalytical Society
Switzerland:	Swiss Psychoanalytical Society
United Kingdom:	British Psychoanalytical Society

LATIN AMERICA

Argentina:	Argentine Psychoanalytic Association

	Buenos Aires Psychoanalytical Association
	Cordoba Psychoanalytic (Provisional) Society
	Mendoza Psychoanalytic Society
Brazil:	Brazilian Psychoanalytical Society of Rio de Janeiro
	Brazilian Psychoanalytical Society of São Paulo
	Rio de Janeiro Psychoanalytic Society
	Pelotas Psychoanalytic Study Group
	Porto Alegre Psychoanalytic Society
	Recife Psychoanalytic Study Group
Chile:	Chilean Psychoanalytic Association
Columbia:	Colombian Psychoanalytic Society
Peru:	Peru Psychoanalytic Society
Uruguay:	Uruguayan Psychoanalytic Association
Venezuela:	Caracas Psychoanalytic (Provisional) Society
	Venezuelan Psychoanalytic Association

NORTH AMERICA

Canada:	Canadian Psychoanalytic Society
Mexico:	Mexican Psychoanalytic Association
	Monterrey Psychoanalytic (Provisional) Society
USA:	American Psychoanalytic Association
	Affiliate Societies of the American Psychoanalytic Association
	Approved Training Institutes of the American Psychoanalytic Association
	Institute for Psychoanalytic Training and Research (IPTAR) (Provisional Society)
	Los Angeles Institute and Society for Psychoanalytic Studies (LAISPS) (Provisional Society)
	New York Freudian (Provisional) Society
	Psychoanalytic Center, California (PCC) (Provisional Society)

MIDDLE AND FAR EAST

India:	Indian Psychoanalytical Society
Israel:	Israel Psychoanalytic Society
Japan:	Japan Psychoanalytic Society

AUSTRALIA

Australia:	Australian Psychoanalytical Society

2 - IPA: distribución mundial

	Instituciones	*Número de adherentes* 1985		1992	
Estados Unidos	* Institute for Psychoanalytic Training and Research			78	2 947
	* Los Angeles Institute and Society for Psychoanalytic Studies			42	
	* The N.Y. Freudian Society			168	
	* Psychoanalytic Center of California			20	
	American Psychoanalytic Association				
	35 sociedades afiliadas	2100		2 639	
	4 grupos de estudio				
	27 institutos				
Canadá	Canadian Psychoanalytic Society (Sociedad canadiense de psicoanálisis)	270		342	
Argentina	Asociación Psicoanalítica Argentina	420	592	693	1 005
	Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires	160		273	
	Asociación Psicoanalítica de Mendoza	12		27	
Brasil	Sociedade Brasileira de Psicanalise do Rio de Janeiro	150	520	128	626
	Sociedade Psicanalitica do Rio de Janeiro	140		150	
	Sociedade Brasileira de Psicanalise de São Paulo	200		251	
	Sociedade Psicanalitica de Porto Alegre	30		42	
Chile	Asociación Psicoanalítica Chilena	30		36	
Colombia	Sociedad Colombiana de Psicoanálisis	45		61	
Uruguay	Asociación Psicoanalítica del Uruguay	46		82	
Venezuela	Asociación Venezolana de Psicoanálisis	64		41	
	* Sociedad Psicoanalítica de Caracas				
Bélgica	Belgische Vereniging voor Psychoanalyse (Sociedad belga de psicoanálisis)	50		49	
Gran Bretaña	British Psychoanalytical Society	378		418	
Dinamarca	Dansk Psykoanalytisk Selskat	26		30	
Holanda	Nederlandse Vereniging voor Psychoanalyse	164		195	
Finlandia	Suomen Psykoanalyyttinen Yhdistys Finlands Psykoanalytiska Förening	84		138	

México	Asociación Psicoanalítica Mexicana Asociación Regiomontana de Psicoanálisis	124	90 28
Francia	Association psychanalytique de France APF Société psychanalytique de Paris. Institut de psychanalyse SPP	50 418	51 + 100 alumnos 419
República Federal Alemana	Deutsche Psychoanalytische Vereinigung 12 institutos	390	651
Italia	Società Psicoanalitica Italiana 8 ramas: Roma (2) - Milán - Bolonia - Florencia - Palermo - Nápoles - Venecia 3 institutos	300	428
España	Asociación Psicoanalítica de Madrid Sociedad Española de Psicoanálisis (Barcelona)	30 23 53	50 55 105
Noruega	Norsk Psykoanalytisk Forening	38	44
Suecia	Svenska Psykoanalytiska Föreningen	114	138
Portugal	Sociedade Portuguesa de Psicanalise	23	31
Suiza	Schweizerische Gesellschaft für Psychoanalyse (Sociedad suiza de psicoanálisis)	120	123
Austria	Weiner Psychoanalytische Vereinigung	25	54
India	Indian Psychoanalytical Society	36	30
Israel	Hahevra Hapsychoanalitite Be-Israel	70	74
Japón	Nippon Seishin-Bunseki Kyokai	22	31
Australia	Australian Psychoanalytical Society	35	55
Hungría	Ideiglenes Magyar Pzichoanalitikus Tarsasag	23	31
Perú	Sociedad Peruana de Psicoanálisis		24
	Grupos de estudio		8
	- Grupo de Estudios psicoanalitico de Pelotas - Grupo de Estudios psicoanalítico de Recife - Hellenic Psychoanalytical		 19 10

* Sociedades provisorias

Total 1992 = 8 435

Congreso de la IPA (1908-1993)

	Year	Place	President
1st Congress	1908	Salzburg, Austria	Informal Meeting
2nd Congress	1910	Nuremberg, Germany	Carl G. Jung
3rd Congress	1911	Weimar, Germany	Carl G. Jung
4th Congress	1913	Munich, Germany	Carl G. Jung
	1914-1918: WORLD WAR I		
5th Congress	1918	Budapest, Hungary	Karl Abraham
6th Congress	1920	The Hague, Holland	Ernest Jones (Prov. Pres.)
7th Congress	1922	Berlin, Germany	Ernest Jones
8th Congress	1924	Salzburg, Austria	Ernest Jones
9th Congress	1925	Bad Homburg, Germany	Karl Abraham
10th Congress	1927	Innsbruch, Austria	Max Eitingon
11th Congress	1929	Oxford, England	Max Eitingon
12th Congress	1932	Wiesbaden, Germany	Max Eitingon
13th Congress	1934	Lucerne, Switzerland	Ernest Jones
14th Congress	1936	Marienbad, Czechoslovakia	Ernest Jones
15th Congress	1938	Paris, France	Ernest Jones
	1939-1945: WORLD WAR II		
16th Congress	1949	Zurich, Switzerland	Ernest Jones
17th Congress	1951	Amsterdam, Holland	Leo Bartemeier
18th Congress	1953	London, England	Heinz Hartmann
19th Congress	1955	Geneva, Switzerland	Heinz Hartmann
20th Congress	1957	Paris, France	Heinz Hartmann
21st Congress	1959	Copenhagen, Denmark	William H. Gillespie
22nd Congress	1961	Edinburgh, Scotland	William H. Gillespie
23rd Congress	1963	Stockholm, Sweden	Maxwell Gitelson
24th Congress	1965	Amsterdam, Holland	William H. Gillespie & Phyllis Greenacre
25th Congress	1967	Copenhagen, Denmark	P. J. van der Leeuw
26th Congress	1969	Rome, Italy	P.J. van der Leeuw
27th Congress	1971	Vienna, Austria	Leo Rangell
28th Congress	1973	Paris, France	Leo Rangell
29th Congress	1975	London, England	Serge Lebovici
30th Congress	1977	Jerusalem, Israel	Serge Lebovici
31st Congress	1979	New York, USA	Edward D. Joseph
32nd Congress	1981	Helsinki, Finland	Edward D. Joseph
33rd Congress	1983	Madrid, Spain	Adam Limentani
34th Congress	1985	Hamburg, Fed. Rep. Germany	Adam Limentani
35th Congress	1987	Montreal, Canada	Robert S. Wallerstein
36th Congress	1989	Rome, Italy	Robert S. Wallerstein
37th Congress	1991	Buenos Aires, Argentina	Joseph Sandler

The 38th Congress in 1993 will be held in Amsterdam, Holland, and the 39th, in 1995, in San Francisco, USA.

3 - Sociedades o grupos que no pertenecen a la IPA

Francia + extensión		Número de adherentes 1985	1992
Organisation psychanalytique de langue française (Quatrième Groupe) (1969)	OPLF	25	
Collège de psychanalystes (1980)		122	153
Champ freudien CF École de la Cause freudienne (1981) AMP	ECF	273 Francia: 246 Otros países: 27	315 Bélgica: 41 Otros países: 18
Association freudienne (1982) luego "internationale" en 1992	AF	123	258
Centre de formation et de recherches psychanalytiques (1982)	CFRP	390	273 (miemb.) + 255 (otros) = 528
Cercle freudien (1982)		5 fundadores	78
Cartels constituants de l'analyse freudienne (1983)	CCAF	212	168
École freudienne (1983)		50	
Fédération des ateliers de psychanalyse (1983)		54 + 63	
Convention psychanalytique (1983) Besançon		212	184
Le Coût freudien (1983)			
Groupe régional de psychanalyse (1983) Marsella	GRP		
Errata (1983)		15	15
Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse (1983)	SIHPP	165	263
Bibliothèque de recherche freudienne et lacanienne (1985) Estrasburgo		15	
École lacanienne de psychanalyse (1985)	ELP	45	84

Francia + extensión	*Número de adherentes* 1985	1992
Escuela del Campo freudiano (1985) Caracas-Venezuela AMP		
École propédeutique à la connaissance de l'inconscient (1985) EPCI		
Association internationale d'histoire de la psychanalyse (1985) A[illegible]	60	466 + 23 asociaciones
La Psychanalyse actuelle (1985)		
Séminaires psychanalytiques de Paris (1986)	SÉPP	230
Champ psychanalytique et social (1989)		
Association pour une instance des psychanalystes (22 de enero de 1990)	APUI	120
Échanges internationaux de recherches psychanalytiques (marzo de 1990) Aix-en-Provence		
École européenne de psychanalyse (22/23 de septiembre de 1990) París-Barcelona AMP	EEP	
L'Inter-Associatif de psychanalyse (enero de 1991)		Federación de 10 asociaciones
Fondation européenne pour la psychanalyse (abril de 1991)		
Le Trait du cas (abril de 1991)		
Dimensions freudiennes (12 de octubre de 1991)	Escisión de la ECF	
Escuela de la Orientación lacaniana del Campo freudiano (3 de enero de 1992) Buenos Aires - Argentina AMP		
Association mondiale de psychanalyse (1° de febrero de 1992) *Pacte de Paris*	AMP ECF Venezuela EEF España ECF Francia EOLCF Argentina	
Analyse freudienne (24 de febrero de 1992)	Escisión de los CCAF	

Francia + extensión		Total
32 asociaciones + 2 IPA	=	34

En proyecto: Escuela brasileña (AMP) y Asociación rusa (IPA).

Principales revistas creadas a partir de 1985

- École de la cause freudienne:
  Palea, Estrasburgo
  L'Impromptu psychanalytique de Picardie, 1987
  Pas tant, Toulouse

- Convention psychanalytique:
  Le Feuillet, Estrasburgo, 1986
  Huit intérieur, Aix-en Provence
  Césure, 1991

- Association freudienne internationale:
  Le Trimestre psychanalytique, Grenoble, 1987
  L'Éclat du jour, 1987

- École lacanienne de psychanalyse:
  L'Unebévue, 1992

- Errata:
  Les Carnets de psychanalyse, 1991

- Association internationale d'histoire de la psychanalyse:
  Revue Internationale d'histoire de la psychanalyse: 5 números (1988-1992).

Le Curieux, Estrasburgo, 1985
Trames, Niza, 1986.
Cahiers pour la recherche freudienne, 1986, Université de París X - Nanterre.
Apertura, Estrasburgo, 1987.
L'Agenda de la psychanalyste: 2 números (1987-1988).
Io, 1992.

Bibliografía del artículo de Jacques Lacan sobre la familia La Encyclopédie Française (1938)

OBJETOS DE LA ACTIVIDAD PSÍQUICA

LA FAMILIA

Definición sociológica. - BONALD. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, Le Clerc, 1830. - *Id. Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, Le Clerc, 1840. - COMTE A. Système de politique positive, 1854, t. 2 y 4. - BUYTENDIJK F. *Psychologie des animaux*, tr. BREDO, Payot, 1928. - DURKHEIM E. *La famille conjugale*, en: *Rev. philosophique*, 1921. - ENGELS F. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, tr. BRACKE, Costes, 1931. - ESPINAS A. *Des sociétés animales*, 2da. ed., 1878. - FAUCONNET P. *Les institutions juridiques et morales. La famille*, Cours de Sorbonne, 1932. - FRAZER J.- G. *Les origines de la famille et du clan*. - FUSTEL DE COULANGES. *La cité antique*, Hachette, 1864. - LE PLAY, *La réforme sociale en France*, III. *La famille*, Mame, Tours, 1878. - LOWIE R. *Traité de sociologie primitive*, tr. METRAUX, Payot, 1935. - PICARD, *Les phénomènes sociaux chez les animaux*, Colin, 1933. - RRIVERS, Art.: *La mère* en: HASTINGS, *Encyclopédie de religion et de morale*. - WESTERMARCK Ed. *Histoire du mariage*, tr. VARIGNY, Guillaumin, 1895. - ZUCKERMANN S. *La vie sexuelle et sociale des singes*, tr. PETITJEAN, Gallimard, 1937.

Complejos familiares. - Destete e intrusión: BAUDOIN C. *L'âme enfantine et la psychanalyse*, Neuchâtel, Delachaux, 1931. - *Id. Kind und Familie* (con BAAR, DANZINGER, FALF, GEDEON y HORTNER), Iéna, Fischer, 1937. - BUHLER C. *Kindheit und Jugend, Genese des Bewusstseins*, Hirsel, Leipzig, 1931. - BUYTENDIJK F.J.J. *Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux*, en: *Cahiers de philosophie de la nature*, t. 4, Vrin, 1930. - FREUD S. *Au-delà du principe du plaisir*, en: *Essais de psychanalyse*, tr. JANKÉLÉVITCH, Payot, 1927. - GUILLAUME, *La psychologie de la forme*, Flammarion, 1937. - ISAACS S. *Psychologie sociale des jeunes enfants*, en: *Journ. de psych.*, 1931. - KELLOGG W.N. y KELLOGG L.A. *The ape and the child*, Wittlesey House, Mc Graw Hill, N.-Y., Londres, 1933. - LACAN J. *Le stade du miroir*, Congrès internat. de Marienbad, 1936. - LUQUET G. H. *Le dessin enfantin*, Alcan, 1935. - PREYER W. *L'âme de l'enfant*, tr. VARIGNY, Alcan, 1837. - RANK O. H. *Don Juan. Une étude sur le double*, tr. S. LAUTMAN, Denoël, 1932. - *Id. Le traumatisme de la naissance*, tr. JANKÉLÉVITCH, Payot, 1928. - RUYER R. *La conscience et le verbe*, Alcan, 1937.

Edipo. - BACHOFEN. *Le droit de la mère*. Prefacio de la obra: Das mutterrecht, 1861, tr. fr. del *Groupe français d'études féministes*, 1903. - DECLAREUIL. *Rome et l'organisation du droit*, Bibl. de synthèse historique, t. 19. - DURKHEIM E. *Introduction à la sociologie de la famille*, en: *Ann. de la Faculté des lettres de Bordeaux*, Leroux, 1888. - *Id. La prohibition de l'inceste et ses origines*, en: *Anné. social.*, 1897. - FERENCZI S. *Die Anpassung der Familie an das Kind*, en: *Zeitschrift f. Psychoanalytische Pädagogik*, 1928. - FREUD S. *Totem et tabou*, tr. JANKÉLÉVITCH, Payot, 1925. - *Id. Psychologie collective et analyse du moi*, en: *Essais de psychanalyse, Ibid.* - KLEIN L. *Les premiers stades du conflit œdipen*, en: *Rev. fr. de psychanalyse*, 1930-1931. - *Id. Die Psychoanalyse des Kindes*. Internat. Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1932. - LEFEBVRE C. *La famille en France dans le droit et dans les mœurs*, Giard, 1920. - MALINOWSKI B. *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, tr. JANKÉLÉVITCH, Payot, 1932. - *Id. La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, tr. JANKÉLÉVITCH, *Ibid.*, 1930. - MORGENSTERN S. *La psychanalyse infantile*, en: *Hygiène mentale*, 1928. - RAGLAN Lord, *Le tabou de l'inceste*, tr. RAMBERT, Payot, 1935. - RICHARD. *La femme dans l'histoire*. Doin, 1909. - RUSSEL B. *Le mariage et la morale*, Gallimard, 1930. - SOMBART W. *Le bourgeois*, Payot, 1926. - *Studien über Autorität und Familie*, con resúmenes en francés, Alcan, 1936.

Patología familiar. - Psicosis: CEILLIER A. *Les influences, syndromes et psychoses d'influence*, en: *Encéphale*, 1924. - CLÉRAMBAULT G. de. *Les délires passionnels, érotomanie, revendication, jalousie*, en: *Bull. soc. de médecine mentale*, 1921. - GUIRAUD P. *Les meurtres immotivés*, en: *Évolution psychiatrique*, 1931. - KRETSCHMER E. *Die sensitive Beziehunghwahn*, Springer, Berlin, 1927. - LACAN J. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Le Francois, 1932. - *Id. Motifs du crime paranoïaque*, en: Minautore, 1933. - LAFORGUE R. *Schizophrénie et Schizonoïa*, en: *Rev. franc. de psychanalyse*, 1927. - LEGRAND DU SAULLE. *Le délire des persécutions*. Plon, Paris, 1871. - LOEWENSTEIN R. *Un cas de jalousie pathologique*, en: *Rev. fr. de psychanalyse*, 1932. - MEYER A. *The Treatment of paranoic and paranoid States*, en: WHITE et JELLIFFE, *Modern Treatment of nervous and mental Diseases*, Londres, 1913. - MINKOWSKI E. *Jalousie pathologique sur fond d'automatisme mental*, en: *Ann. méd.-psych.* 1920. - SCHIFF P. *Les paranoïas et la psychanalyse*, en: Rev. fr. de psychanalyse, 1935. - SÉRIEUX et CAPGRAS J. *Les folies raisonnantes. Le délire d'interprétation*, Alcan, 1909. - *Id. Les interprétateurs filiaux*, en: *Encéphale*, 1910.

Neurosis: FREUD S. (véase también Introd. La psychanalyse) *Hemmung, Sympton und Angst*, Neurosenlehre, 1926. - *Id. Cinq psychanalyses,* tr. fr. M. BONAPARTE y R. LOEWENSTEIN, Denoël, 1936. - HESNARD G. y LAFORGUE R. *Les processus*

d'autopunition en psychologie des névroses et des psychoses, en: *Rev. fr. de psychanalyse,* 1936. - LAFORGUE R. *La névrose familiale*, C.R. Conf. des psychanalystes de langue fr. - LEUBA J. *La famille névrotique et les névroses familiales*, en: *Rev. fr. de psychanalyse*, 1936. - ODIER C. *La névrose obsessionnelle*, en: *Rev. fr. de psychanalyse*, 1927. - PICHON E. *Sur les traitements psychothérapiques courts d'inspiration freudienne chez les enfants*, en: *Rev. fr. de psychanalyse*, 1928. - *Id. Le développement psychique de l'enfant et de l'adolescent.* Masson, 1936. - PICHON E. y LAFORGUE R. *La névrose et le rêve: la notion de schizonoïa*, en: *Le rêve et la psychanalyse*, Maloine, 1926. - PFISTER O. *Die Behandlung schwererziehbarer und abnormer Kinder*, en: *Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst*, Berna-Leipzig, 1921. - *Id. Die Liebe des Kindes und ihre Fehlentweicklungen*, *Ibidem*, 1922.

Boletín escolar de JACQUES LACAN

Lacan Jacques **Année Scolaire 1916 1917**

NOTES DES PROFESSEURS ET DES SURVEILLANTS

1er Trimestre

Maladif, bon élève — Huybrechts

Gênant, ne peut faire comme les autres — Nouvel

T.13 L.14 O.14 T.14 Très bon élève qui doit malheureusement limiter son effort — Calvet

16 — Très bon — Antoine

13.13 — Bon élève, absent une classe sur deux — Rebours

12 — L'application laisse un peu à désirer — Jolivald

H.16 G.15 — Très bon élève, travailleur, intelligent, paraît souvent fatigué, obligé de s'excuser pour une leçon qu'il n'a pas eu le temps de préparer. Distribue-t-il bien ses heures de travail? Durandin

2e Trimestre

16. Appliqué et sérieux (Van den Driessche)

16.15. Bon élève (Gineste)

13.14.14.14. Très bon élève; un peu fantaisiste; les progrès seraient plus sensibles s'il donnait tout son effort. (Calvet)

11.13. Travail régulier, résultats passables (Rebours)

15.15. Très bon élève, donne cette fâcheuse impression d'être empêché, accablé de travail ou retenu par l'état de sa santé (Durandin)

16. Très bon (Antoine)

12. Trop souvent absent pour faire des progrès (Jolivald)

15. Très bon élève (Beaudart)

3e Trimestre

COMMUNICATIONS FAITES AUX PARENTS

1er Trimestre

Jacques est un très bon élève malheureusement trop souvent absent. Ses efforts étant limités par sa santé, il ne sait pas assez bien les distribuer. Peut-être un peu de vanité en est-il la cause?

2e Trimestre

La conduite de Jacques est toujours très bonne. Il est très bon élève, mais un peu fantaisiste. En sciences, les résultats sont très bons en physique, passables en math.

3e Trimestre

JACQUES LACAN: Discurso de clausura de las jornadas sobre las psicosis del niño París, 22 de octubre de 1967. (Documento: Maud Mannoni.)

psychose c'est bien la limite qua rencontre tout ce qui socialement s'agite sous ce drapeau, sous cette idéologie qui est actuellement la seule dans laquelle l'homme de la civilisation se formule et cherche on voit, il est clair que nous devons voir dans la façon dont il s'est posée pour nous avec le témoignage de nos amis et collègues anglais de leur expérience de la psychose qu'ils aillent justement dans ce champ et justement avec ces partenaires à instaurer des modes, des méthodes où les sujets en somme sont invités à promouvoir ce qui pour eux se représente comme des manifestations de cette liberté.

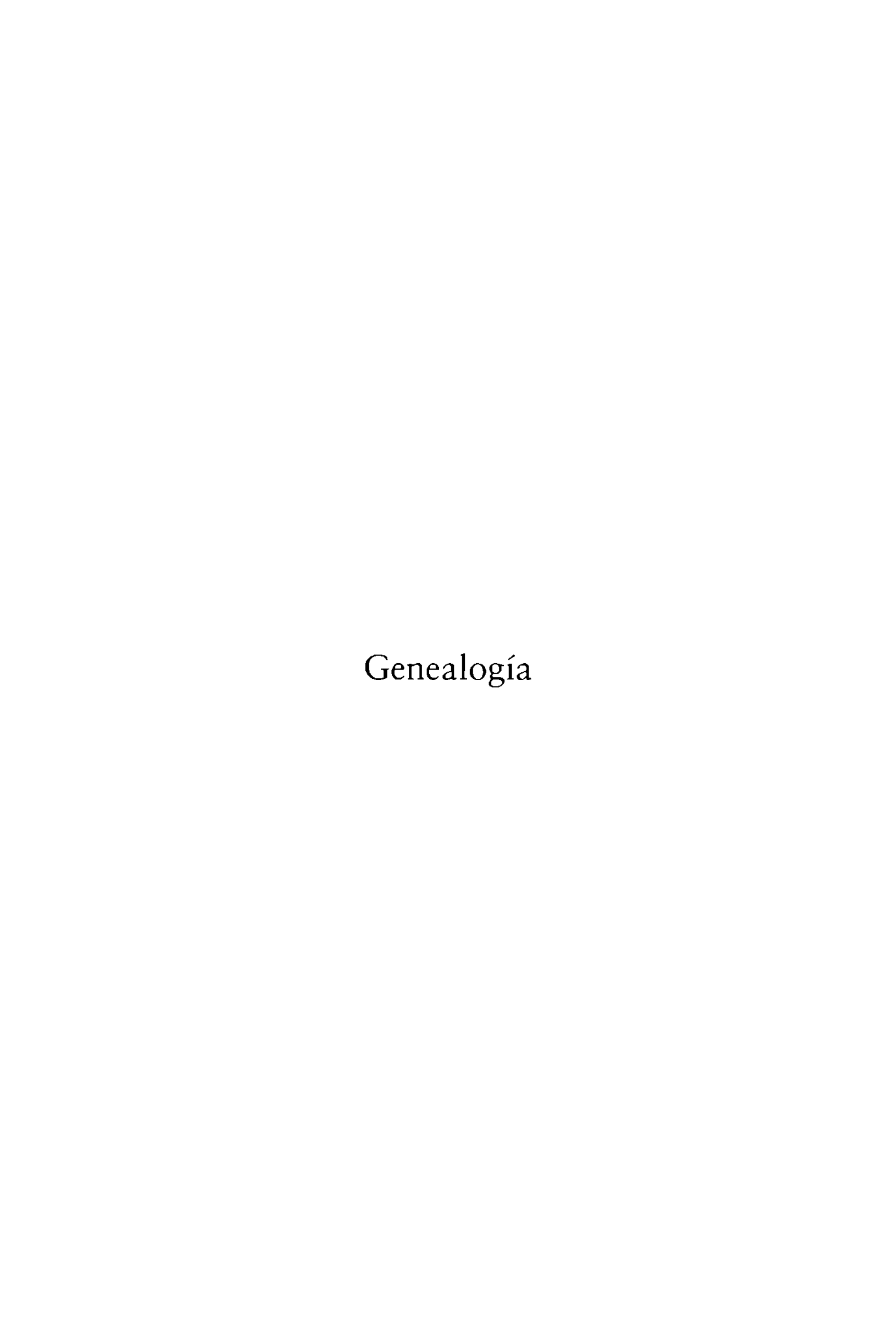
Mais n'est-ce pas là une perspective un peu courte, je veux dire, est-ce que cette liberté suscitée, suggérée par une certaine pratique s'adressant à ces sujets, hat ce qu'elle ne porte pas en quelque sorte en elle-même sa limite et son leurre?

Pour ce qui est de l'enfant, de l'enfant psychotique, assurément, nous trouvons ici, et précisées, les lois de cette même dialectique et qui sont en quelque sorte résumées dans l'observation pertinente que le Dr Cooper nous a faite, que pour faire un enfant psychotique il y faut au moins le travail de deux générations, lui-même en étant à la troisième, le fruit. Que si pour nous la question se pose d'une institution qui soit proprement en rapport avec ce champ de la psychose, il est normal aussi que ce soit à l'intérieur de cette institution que se pose d'une façon technique, d'une façon concrète, l'ordre, l'ordonnance conditionnée par une certaine finalité qui est celle d'un exercice de la liberté.

Qu'est-ce à dire? Assurément pas que j'entende ainsi d'aucune façon clore ces problèmes, ni non plus les ouvrir, comme on dit, ou encore les laisser ouverts. Il s'agit de les situer, de les situer par rapport au point de référence d'où nous pouvons les traiter sans nous-mêmes rester pris dans ce certain leurre, rendre compte au contraire de ce qui fait que nous pouvons les traiter d'une certaine distance qui nous permette de saisir cette corrélation sans en être nous-mêmes prisonniers. Le facteur commun qu'il y a dans tous ces problèmes est la question la plus brûlante qui se présente à notre époque, dans cette époque qui, la première à prendre conscience de ce qu'il en est de la remise en question de toutes les structures sociales par le progrès de la science, et à quoi, pas seulement dans notre domaine, pas seulement pour nous autres psychiatres, mais dans toute l'étendue de l'Univers, nous allons avoir à faire, toujours d'une façon de plus en plus pressante, et cette question s'appelle la ségrégation. Les hommes s'engagent dans un temps où les rapports entre eux dans ce monde qu'on appelle planétaire, poseront à tous les niveaux des problèmes définis par ce quelque chose qui surgit de la destruction d'un ancien ordre social, d'un que je symboliserai par le terme, général et vague, de l'Empire tel que son ombre s'est longtemps profilée dans le champs où, dans le monde, s'est élevé une grande civilisation, s'est profilée jusqu'à un terme qui est le nôtre, où ce terme n'a plus de sens, où s'y substitue quelque chose de bien autre et qui n'a pas du tout le même sens, les impérialismes, le problème auquel les impérialismes ont affaire est celui-ci : comment scinder, comment isoler des zones humaines à l'intérieur les unes des autres, et en maintenir les barrières?

C'est pourquoi notre problème, celui que Oury a articulé tout à l'heure précisément en employant le terme juste, celui de la ségrégation, n'est qu'un point local. N'est qu'un petit modèle de ce dont il va s'agir pour nous de savoir de ce que nous pourrons y répondre, j'entends comme psychanalystes, ce problème de la ségrégation, l'outil de dire en effet qu'à l'intérieur du collectif, comme nous le disait tout à l'heure Oury, le psychotique est par essence la contradiction interne en tant qu'il est justement le porte-enseigne du signe en impasse de ce qui s'appelle la liberté.

Le plus grand péché, nous dit Dante, c'est la tristesse. Il s'agit de savoir comment nous autres, engagés dans ce champ dont que je viens de cerner, nous pouvons être en dehors. Chacun sait que je suis gai, gamin même on dit, je m'amuse. Il m'arrive sans cesse, dans



Genealogía

Jacques Lacan y su familia cercana

1 - Jacques-Marie, Émile Lacan, nacido el 13 de abril de 1901 en París (75003), muerto el 3 de septiembre de 1981 en París (75006), enterrado en Guitrancourt (Yvelines).

Interno de hospitales psiquiátricos.

Doctor en medicina.

Casado:

1° El 29 de noviembre de 1934 en París (75017) con Marie-Louise Blondin, nacida en París (75017) el 16 de noviembre de 1906, muerta el 23 de septiembre de 1983 en París (75009). Hija de Paul-Marie Blondin, doctor en medicina, y de Caroline, Berthe Rousseau. Hermana de Sylvain Blondin, nacido el 25 de julio de 1901 en París (75017), muerto el 8 de enero de 1975 en Neuilly-sur-Seine (Hauts-de-Seine). Casado: 1° con Denise Decourdemanche el 25 de junio de 1928, divorciado el 3 de julio de 1946; 2° con Madeleine Simon el 16 de julio de 1949.

El matrimonio de Jacques Lacan y de Marie-Louise Blondin fue disuelto por juicio dictaminado el 15 de diciembre de 1941 por el tribunal civil del Sena. De ese matrimonio habían nacido tres hijos:

Caroline, Marie, Image, nacida el 8 de enero de 1937, casada el 26 de junio de 1958 en París (75017) con Bruno Roger, hijo de Max Roger y de Madeleine Simon, muerta en Antibes el 30 de mayo de 1973.

Thibaut Lacan, nacido el 27 de agosto de 1939, casado en segundas nupcias con Marie-Claude Béroud.

Sybille, nacida el 26 de noviembre de 1940.

2° El 17 de julio de 1953 en Le Tholonet (Bouches-du-Rhône) con Sylvia Maklès, nacida el 1° de noviembre de 1908 en París, hija de Henri Maklès y de Nathalie Chohen, esposa divorciada, el 9 de agosto de 1946, de Georges Bataille, nacido el 10 de septiembre de 1897 en Billom (Puy-de-Dôme), muerto el 8 de julio de 1962 en París (75006), enterrado en Vézelay. De ese matrimonio había nacido Laurence, el 10 de junio de 1930, muerta en París (75014) el 8 de mayo de 1986. Y Judith, en julio de 1941, hija de Jacques Lacan, reconocida en 1964, casada en 1966 con Jacques-Alain Miller, nacido en Châteauroux (Indre) el 14 de febrero de 1944.

Jacques Lacan tenía una hermana y un hermano:

Magdeleine-Marie, Emmanuelle, nacida en París (75003) el 25 de diciembre de 1903, casada en París (75006) el 20 de enero de 1925 con Jacques Houlon. Marc-Marie Lacan, nacido en París (75003) el 25 de diciembre de 1908.

Sus padres

2 - Alfred, Charles, Marie, Paul Lacan, nacido el 12 de abril de 1873 en Orléans (Loiret), muerto el 15 de octubre de 1960 en Boulogne-sur-Seine

(Seine), enterrado en Château-Thierry (Aisne), calificado de "representante de comercio" y de "agente comercial". En 1900, Alfred Lacan vive en el 95 del bulevar Beaumarchais en París (75003) y, en 1934, en el 33 de la calle Gambetta en Boulogne-Billancourt.

3 - Émilie, Philippine, Marie Baudry, nacida el 20 de agosto de 1876 en París (75003), muerta el 21 de noviembre de 1948 en Boulogne-Billancourt. Hija de Charles Baudry, nacido en 1837, y de Marie-Anne Favier, nacida en 1848. Casados el 23 de junio de 1900 en París (75003).

Sus abuelos

4 - Edme, Émile Lacan, nacido el 18 de agosto de 1839 en Château-Thierry (Aisne), muerto en París hacia 1915. Calificado de «agente de negocios» en el momento de su boda en Orléans (Loiret) el 15 de junio de 1866. Vivía entonces en París (75003), en el 74 del bulevar de Sebastopol.

5 - Marie, Julie, Léonide Dessaux, nacida el 15 de septiembre de 1844 en Orléans (Loiret), domiciliada en casa de sus padres en Orléans, calle Des Africains nº 2, en el momento de su boda.

Testigos de la novia: Pierre, Eugène Greffier, Director de Asuntos Civiles en el Ministerio de Justicia, oficial de la Legión de Honor, de cuarenta y seis años de edad, domiciliado en París. Tío materno (1819-1895, París). Y Sylvain, Jules Dessaux, empleado de comercio, de cuarenta y seis años de edad, domiciliado en Orléans. Tío paterno.

6 - Charles, Henry Baudry, nacido en 1837 en París. Domiciliado en el bulevar Saint-Denis en París. En 1908, retirado en el nº 88 del bulevar Beaumarchais en París (75003). Profesión: batidor de oro. Véase Larousse du XIX^{e} siècle, t. 2, París, 1867, p. 377. Historia: antes de la Revolución, los batidores de oro formaban en París una comunidad sometida a la jurisdicción del Tribunal de la Moneda.

7 - Marie-Anne Favier, nacida en 1848, hermana de Joseph Favier, nacido en 1843. Además de Émilie, Marie-Anne Favier y Charles Baudry habían tenido otra hija, Marie, esposa de Marcel Langlais. De ese matrimonio nacieron Roger, Antoine, Anne-Marie, Jean.

Sus bisabuelos

8 - Henri, Louis Marie Lacan, nacido en Château-Thierry (Aisne) el 14 de septiembre de 1812. Comerciante de abarrotes en Château-Thierry, después jubi-

lado. En el *Almanach-Bottin* de 1840, p. 504, en la rúbrica «Château-Thierry», figura la mención «Abarrotería Lacan-Gilbert. Paños-Telas de Ruán [*Rouennerie*]». Muerto el 15 de abril de 1896 en Château-Thierry, donde fue enterrado. Propietario en la calle de la Madeleine.

9 - Laetitia, Clémence, Aimée Gilbert, nacida en 3 de enero de 1915 (bajo el reinado de Luis XVIII). Enterrada en Château-Thierry.

10 - Charles-Laurent Dessaux, nacido el 20 de septiembre de 1814 en Orléans (Loiret). Fabricante de vinagre en Orléans. La fábrica, instalada al principio en la calle Des Trois-Marie, se estableció después en dos casas de la parte alta de la calle de la Tour-Neuve y una construcción de la calle Des Africains.

Muerto el 5 de enero de 1894, enterrado en el cementerio de Orléans (capilla Dessaux).

Casado el 7 de octubre de 1835 en Orléans (Loiret) con Marie-Thérése Aimée Greffier.

Testigos del novio: Louis, Raymond Bompard, maestro graneador de treinta y dos años de edad, domiciliado en Orléans, en el nº 6 de la calle de la Hallebarde, tío materno, y Sylvain Bataille, comerciante de aceite purificado, de cuarenta años de edad, domiciliado en Orléans, en el nº 11 de la calle Carroyerie, primo del futuro marido.

11 - Marie-Thérèse Aimée Greffier, nacida el 8 de junio de 1814 en Orléans (Loiret), domiciliada en 1835 en el nº 17 de la calle de la Tour-Neuve en Orléans, muerta el 17 de noviembre de 1886 en Orléans. Hija de Pierre Greffier, negociante, y de Marie-Catherine Vandais. Enterrada en el cementerio de Orléans (capilla Dessaux).

Testigos de la novia: André, Sylvestre Poignard, ex maestro orfebre en la calle Croix-Pare-Dieu, tío-abuelo materno, y Noël Gabriel Masson, negociante, de cuarenta y nueve años de edad, domiciliado en Orléans, en el nº 120 del muelle del Châtelet. Primo de la futura.

Nota: Marie-Thérèse Aimée Greffier era la hermana mayor de Pierre, Eugène Greffier, nacido en Orléans en 1819, muerto en París en 1895, primero abogado en Orléans y después magistrado. Consejero general del Loiret, después Consejero de Estado (1869), Consejero en el Tribunal de Casación (1870). En 1894, jubilado como presidente honorario del Tribunal de Casación. Comendador de la Legión de Honor. «Sabio jurisconsulto». Publicó varias obras de derecho.

12 - 13 - 14 - 15: Ascendencia Baudry desconocida.

Sus tatarabuelos

16 - Antoine-Henry Lacan, nacido en La Fère-en-Tardenois (Aisne) el 8 de julio de 1787, hijo de Laurent Lacan y de Thérèse Pierrot. Comerciante abarrotero en Château-Thierry. Cf. *Almanach-Bottin* de 1828, p. 374, rúbrica «Château-Thierry»: «Abarroteros y comerciantes de paños: Lacan-Bachelet». Caballero de la Legión de Honor. Muerto el 27 de diciembre de 1872 en Château-Thierry, en su domicilio, calle Neuve. Calificado de «propietario». Testigos del deceso: Henry, Louis, Marie Lacan, su hijo, y su yerno, Louis Pasquier, rentista, sesenta y nueve años, domiciliado en Soissons.

17 - Louise, Edmée Bachelet, nacida en Château-Thierry el 22 de enero de 1788, hija de Edme, Nicolas, François Bachelet y de Marie-Marguerite Ozanne, muerta el 10 de noviembre de 1872 en Château-Thierry. Testigos del deceso: su hijo Henri, Louis, Marie Lacan, y su yerno Louis Pasquier.

18 - Léon Gilbert.

19 - Clémentine Sarazin.

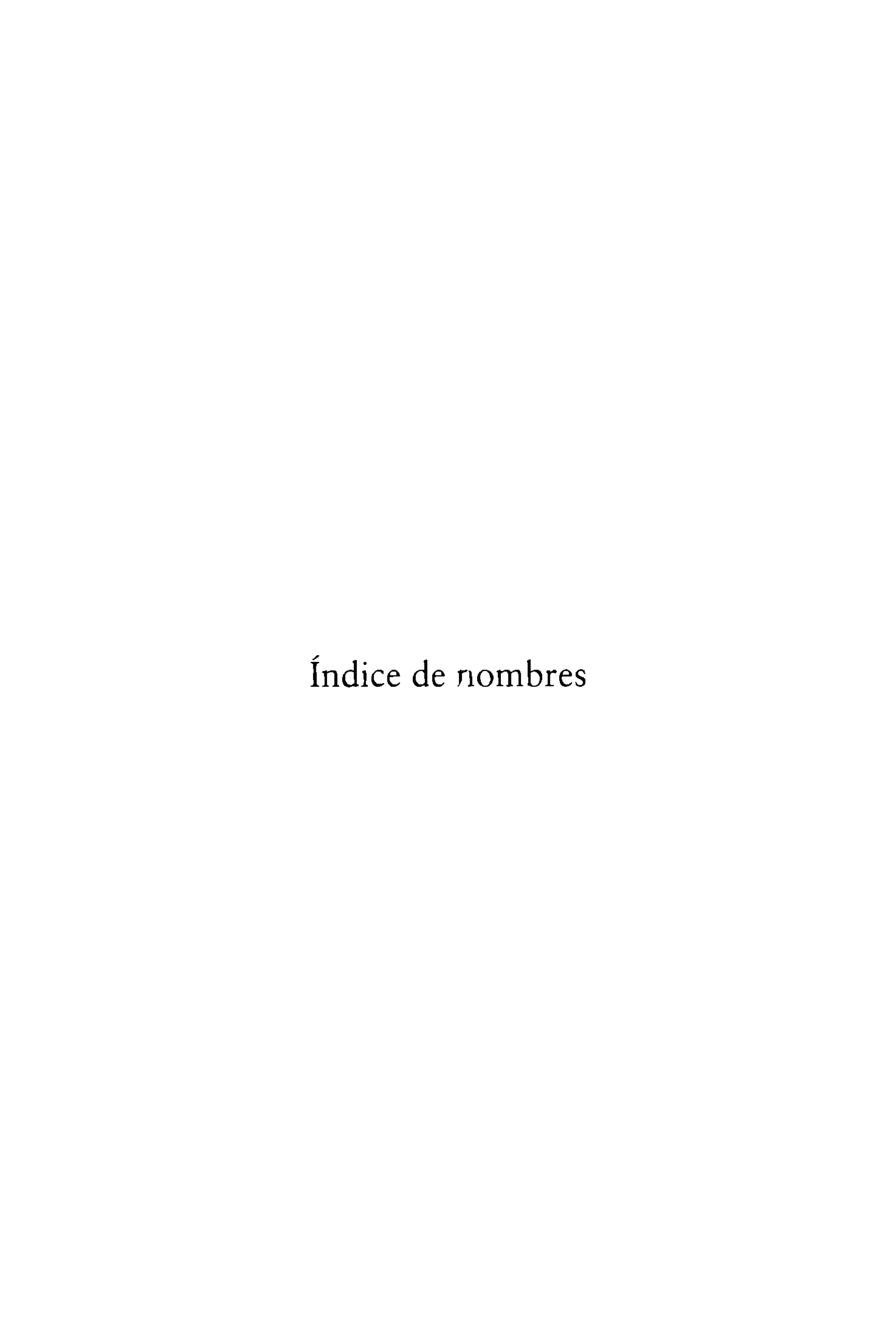
20 - Charles, Prosper, Alexandre Dessaux, nacido hacia 1790 en Orléans, empleado en la vinagrería Greffier-Hazon, calle Des Trois-Marie. Funda en 1824 su propia fábrica de vinagre. Se asocia en 1826 con Greffier-Vandais. Hijo de Guillaume, Philippe Dessaux, comerciante mercero, y de Marie-Françoise Griveau. Muerto el 13 de febrero de 1861 en Orléans, en el n° 60 de la calle de la Charpenterie. Enterrado en el cementerio de Orléans.

Casado en primeras nupcias con Pauline, Eulalie Virard. Testigos del deceso: su yerno Alfred, Martin Jamet, agente de negocios, de cincuenta años de edad, domiciliado en Orléans, calle Des Africains n° 2. Y su cuñado, Louis, Raymond Bompard, propietario, de cincuenta y siete años de edad, domiciliado en Orléans, en el n° 31 de la calle d'Illiers.

21 - Pauline, Eulalie Virard, primera esposa. Al enviudar, Charles, Prosper Dessaux volverá a casarse con Marie-Magdeleine, Elisa

22 - Pierre Greffier, negociante en Orléans.

23 - Marie-Catherine Vandais.



Índice de nombres

E

Índice establecido por Marc Le Cœur

Índice de conceptos y nociones

(No figuran en este índice los términos más utilizados.)

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Página VII Jacques Lacan a la salida de su seminario, marzo de 1980. Fuente: agencia Gamma. Foto tomada por Maurice Rougement.

Página VIII François Wahl en 1966 en Argentière. Fuente: Severo Sarduy. Pierre Saury en la Maison des sciences de l'homme. Fuente: Michel Thomé.

Índice general

Cuarta parte
HISTORIAS FAMILIARES
[183]

Quinta parte
LA GUERRA, LA PAZ
[227]

Sexta parte
ELEMENTOS DE UN SISTEMA DE PENSAMIENTO
[295]

Séptima parte
EL PODER Y LA GLORIA
[427]

Octava parte
LA BÚSQUEDA DE LO ABSOLUTO
[509]

Novena parte
HERENCIAS
[595]